

VERLAG

XVI 13

Volksschriften

über die

jüdische Religion

herausgegeben von

Dr. J. Ziegler-Karlsbad

I. Jahrgang

I. Heft

Die Religion der Propheten

von

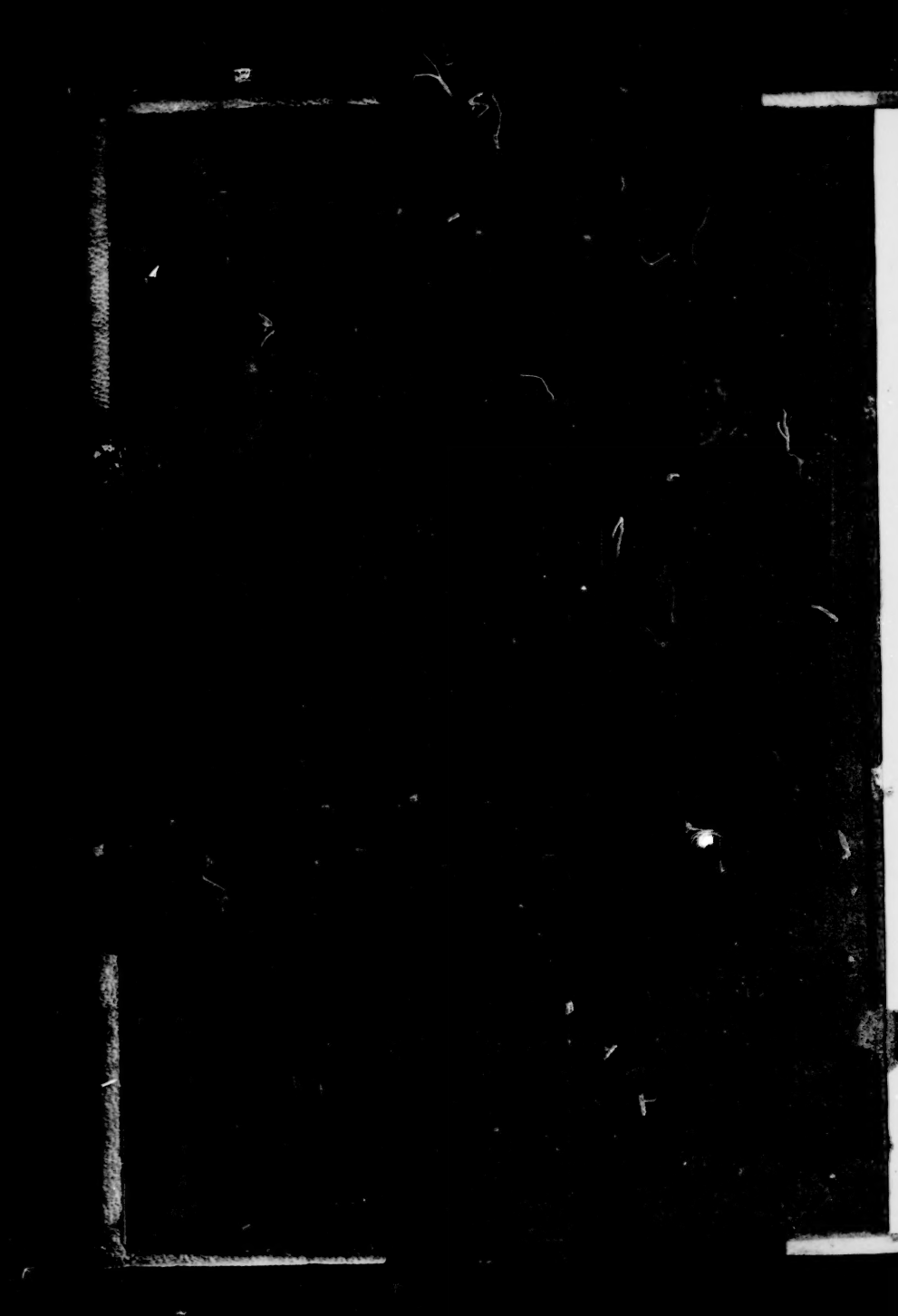
Dr. Max Wiener-Stettin

Frankfurt a. M.

J. Kauffmann.

1912

Ladenpreis der einfachen Nummer 80 Pf. = 1 Kr.
der Doppelnummer Mk. 1.50 = Kr. 1.80.



An die jüdische Intelligenz!

Volksschriften über Religion und religiöse Probleme will ich in der Judenheit verbreiten! Der Schwierigkeit des Unternehmens bin ich mir voll bewußt.

Seit mehr als einem halben Jahrhundert haben sich die Juden abgewöhnt, mit der Religion anders als praktisch sich zu beschäftigen. Über Religion, religiöse Ethik, Religionsgeschichte nachdenken und lesen ist in unseren Kreisen etwas ganz fremdes geworden.

*Es kann und darf aber nicht so bleiben, wenn nicht auch das Judentum unseren gebildeten Klassen ganz fremd werden soll. Die Quelle der **Liebe** zum Judentum ist das Haus; wenn das fehlt, kann es nichts und niemand ersetzen. Die Quelle der **Schätzung und Wertung** des Judentums aber ist die Erkenntnis; die kann, wenn sie das Haus nicht zu geben vermag, von außen gebracht werden.*

*Das ist der Zweck der „**Volksschriften über die jüdische Religion**“. Sie wollen nichts anderes, als der jüdischen Intelligenz Kenntnisse über die jüdische Religion vermitteln, über ihren Werdegang, ihre Schicksale in der Religionsgeschichte der Menschheit. Sie haben keinerlei parteipolitische Tendenz; sie wollen bei aller Anerkennung kritischer Wissenschaft durchaus positive Arbeit leisten, wollen **durch Wissen zur Treue** führen.*

Darum wende ich mich an die gesamte jüdische Intelligenz, an alle, die ihre Kinder dem Judentum erhalten wollen: Opfert nicht eure ganze Zeit dem wirtschaftlichen und politischen Leben; lernet, euch wieder literarisch mit eurer Religion zu beschäftigen, gewinnt Interesse für die Geschichte eurer Religion; mag es euch anfangs auch schwer fallen, erziehet euch dazu!

Wollet ihr denn nicht selbst gern orientiert sein über eure Religion, ihre Entwicklung, ihren Wert und ihre Bedeutung, um das Judentum endlich wieder selbst zu kennen und aufklärend auch in nichtjüdischen Kreisen wirken zu können?

Wollet ihr denn nicht euren Kindern die genaue Kenntnis des Judentums beibringen, damit sie euch treu bleiben und nicht leichtgläubig absichtlichen oder irrtümlichen Entstellungen zum Opfer fallen? Ihr wollet es. Nun, ergreift die Gelegenheit, die sich euch und euren Kindern bietet zur Aneignung besserer Kenntnisse über euer Judentum: abonniert auf die „**Volksschriften über die jüdische Religion**“, verbreitet sie und werbet ihnen Freunde.

Die Volksschriften erscheinen jährlich von Oktober bis April in durchaus volkstümlich geschriebenen Heften von 3—4 Bogen Umfang. Jedes Abonnementjahr bringt 7 solche Schriften, soweit nicht die eine oder andere Schrift ein Doppelheft wird. Die erste dieser Schriften liegt nun vor. Urteilt selbst, ob es nicht wert ist, für 7 solche Werke jährlich **5 Kronen (4 Mark 25)** auszugeben.

Außer diesem Hefte erscheinen noch folgende Werke im ersten Jahrgang:

November: „**Pharisäer und Sadduzäer**“ von
R. Leszynsky-Berlin.

Dezember: „**Die Thora**“ von B. Jacob-Dortmund
(Doppelheft).

Februar: „**Das Judentum und die christlichen Religionen**“ v. L. Baeck-Berlin.

März: „**Jüdisches im Christentum**“ von
L. Venetianer-Neupest.

April: „**Die jüdische Religion und die Philanthropie**“ von P. Goodman-London.

Ihre Mitarbeit haben bestimmt zugesagt:

I. Abrahams, Cambridge. L. Baeck, Berlin. H. Bergmann, Prag. J. Bergmann, Berlin. S. Bernfeld, Berlin. A. Biach, Brück. L. Blau, Budapest. Ph. Bloch, Posen. H. Chajes, Florenz. S. Daiches, London. G. Deutsch, Cincinnati. M. Doctor, Cassel. J. Elbogen, Berlin. D. Feuchtwang, Wien. M. Freudenthal, Nürnberg. S. Funk, Boskowitz. M. Gaster, London. L. Geiger, Berlin. J. Goldschmidt, Offenbach. L. Goldschmidt, Proßnitz. P. Goodman, London. L. Großmann, Cincinnati. M. Grunwald, Wien. J. Guttmann, Breslau. E. G. Hirsch, Chicago. I. Hirsch, Karolinenthal. E. Hofmann, Reichenberg. B. Jacob, Dortmund. W. Jerusalem, Wien. A. Kaminka, Wien. L. Kecskemeti, Großwardein. B. Kellermann, Berlin. A. Kisch, Prag. G. Klein, Stockholm. K. Kohler, Cincinnati. S. Krauß, Wien. Th. Kroner, Stuttgart. R. Leszynsky, Berlin. E. Levin-Dorsch, Marburg. L. Levy, Brünn. J. Lewkowitz, Schneidemühl. H. Malter, Philadelphia. C. G. Montefiore, London. E. Neumann, Großkanizsa. F. Perles, Königsberg. I. Pollak, Prag. S. Poznány, Warschau. N. Redisch, Wien. S. Samuel, Essen. J. Scheftlowitz, Köln. C. Seligmann, Frankfurt a. M. M. Simon, Manchester. S. Stern, Saaz. A. Tänzer, Göppingen. K. Thieberger, Budweis. L. Vene-

tianer, Neupest. M. Vexler, Paris. H. Vogelstein, Königsberg, M. Wiener, Stettin.

Unsere Besten und Gelehrtesten arbeiten mit an dem großen Zweck, Kenntnis des Judentums, der Geschichte der jüdischen Religion den gebildeten Kreisen der Judenheit in leicht faßlicher Form zu bieten. An dieser Intelligenz liegt es jetzt, die Gelegenheit zu ergreifen, den Augenblick wahrzunehmen, der ihr zur Erweiterung ihrer Kenntnisse über das Judentum geboten wird.

Darum: Abonnieret auf die „Volksschriften über die jüdische Religion“ und werbet ihnen Freunde!!

Jahres-Abonnement: 5 Kronen = 4 Mark 25.

Der Herausgeber:

Dr. J. Ziegler-Karlsbad.

*Man abonniert **direkt** beim **Herausgeber**, oder beim Verleger: **J. Kauffmann, Frankfurt a. M.***

Preis des Einzelheftes 80 Pf. = 1 K, des Doppelheftes Mk. 1.50 = K 1.80.

Neu eintretende Abonnenten erhalten die vorausgegangenen Hefte nachgesandt, soweit der Vorrat reicht.

Volksschriften

über die jüdische Religion

herausgegeben von

Dr. J. Ziegler-Karlsbad

I. Jahrgang

I. Heft

Die Religion der Propheten

von

Dr. Max Wiener-Stettin



Frankfurt a. M.

J. Kauffmann

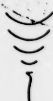
1912



17605

Inhalt.

	Seite
I. Die Propheten und ihre Zeit	5
II. Die Einzigkeit Gottes	28
III. Die sittliche Persönlichkeit	49
IV. Die wahre Sorge des Menschen	67
Literatur	81



30871





I.

Die Propheten und ihre Zeit.

Die Persönlichkeiten, die uns im zweiten Teile des biblischen Kanons als „spätere Propheten“ entgegen-treten, besitzen vor allen anderen alttestamentlichen Gestalten den Vorzug, daß sie dem Betrachter ziemlich getreu in dem Bilde erscheinen, das sie selber von ihrem Wesen und Wollen entworfen haben. Denn in der Hauptsache künden von ihnen und ihrer Art die Reden, die sie an das Volk Israel gerichtet haben. In-dem sie uns so im Lichte ihrer eigenen Worte und ihres eigenen Wirkens erhalten sind, in einem Lichte, das noch nicht durch Mißverständnis und Vorurteil ge-brochen und zerstreut ist, gewähren sie einen unmittel-baren klaren Einblick in ihr Denken und Fühlen. Sie stehen unserem Verständnis ungleich näher als zum Beispiel die Gestalt des Mose, obgleich diese den Mittel-punkt der umfangreichen pentateuchischen Schrift bildet. Diese ist als literarisches Werk in ganz wesentlichen ihrer Teile um viele Jahrhunderte von der Zeit entfernt, von welcher sie erzählt; ja, sie darf wohl mehr als ein Zeugnis der religiösen Anschauungen und Begriffe gel-ten, die in den Perioden der allmählichen literarischen Entstehung des Pentateuchs die Geister beherrschten, denn als ein Spiegel jener uralten Zeiten, in welchen der Prophet Mose, der Stifter der israelitischen Re-ligion, gelebt hat.

Mit diesem Vergleich soll freilich nicht gesagt sein, daß die prophetischen Schriften, wie sie uns im hebräi-

schen Texte vorliegen, unmittelbar aus der Hand der Männer herkommen, von deren Lebenswerk sie zeugen. Vielmehr gilt auch hier in hohem Maße das Wort: habent sua fata libelli. Bei der schriftstellerischen Bearbeitung, welche sich die Prophetenreden, nachdem sie gehalten waren, sicherlich oft gefallen lassen mußten, haben sie hie und da manches von dem Erdgeruch der Ursprünglichkeit eingeübt. Das ist immer der Fall, wenn der lebendige Fluß gesprochener Rede zum geschriebenen Worte erstarrt; und es gilt natürlich ganz besonders bei dem eigenartigen Charakter der aus prophetischer Begeisterung geborenen, gotterfüllten Rede, die sich hier vernehmen läßt. Auch der prophetische Redner selber, der nachträglich das Gesprochene schriftlich fixierte, wird schwerlich, zumal wenn die Niederschrift erst nach längerer Zeit erfolgte, den ursprünglichen Wortlaut genau getroffen haben. Einige wenige Male lesen wir — in den Büchern des Jesaja und des Jeremia — von dem göttlichen Befehle, die Reden als Zeugnis für spätere Zeiten aufzuzeichnen. Aber mehr als Bruchstücke der uns vorliegenden Bücher können da nicht in Frage kommen.

Dazu tritt noch ein anderes. Weder die Antike noch das Mittelalter kannte den strengen Begriff des geistigen Eigentums, wie er uns in Fleisch und Blut übergegangen ist. Wie sich Schriftsteller einstmals — und zwar durchaus legaler Weise — kein Gewissen daraus machten, das geistige Gut eines anderen ihrem Werke einzuverleiben, wofür ihnen nur seine Art und Meinung wohl gefielen, so trugen Leser oft genug wenig Bedenken, Eindrücke, Wünsche, Zustimmungen, Widersprüche, welche die Lektüre in ihnen erweckte, den gelesenen Sätzen beizufügen. So hat manche Glosse, in der sich eine Beurteilung barg, schließlich den Text erweitert. Vor solchen Erweiterungen, die den ursprünglichen Sinn nicht selten wesentlich umgestaltet haben, konnte die heilige Schrift erst gefeit sein, seitdem sie als das Zeugnis der göttlichen Offenbarung galt, dem auch in Einzelheiten unbedingter Respekt zu zollen

sei. Aber zwischen der Entstehung und dieser Kanonisierung der Prophetenschriften flossen Jahrhunderte dahin, in denen sie das Ansehen, „heilige Schrift“ zu sein, nicht schützte. Es sei auch daran erinnert, daß die älteste Übersetzung der Bibel, die im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in Ägypten entstandene Septuaginta, oft und tiefgreifend von dem hebräischen Texte abweicht.

So erscheinen die religiösen Gedanken auch der Propheten durch mancherlei Medien gebrochen, die einer Erfassung ihres ursprünglichsten Wesens Schwierigkeiten bereiten. Die größte dieser Schwierigkeiten ist freilich nicht literarischer, sondern psychologischer Natur. Auf sie ward oben schon mit einem Worte hingewiesen. Es sind gotterfüllte Weissager, die wir gewöhnliche Menschen begreifen wollen; Männer, die sich als die Auserkorenen Gottes, als die unmittelbaren Werkzeuge seines Willens fühlen. Die größten unter ihnen haben durch ihr Leben tiefer auf ihre Zeitgenossen eingewirkt als durch Wort und Lehre. Ihrer aller Dasein aber wird erfüllt und geleitet durch die Idee, daß sie die Boten Gottes an die Menschen seien. Und der Weg zu ihnen und ihrer Lehre bleibt uns verschlossen, wenn wir nicht immer des eingedenk sind, daß sie nicht ihre eigenen Gedanken vortragen wollen, sondern daß sie nur im Namen des Heiligen reden, erfüllt von dem Glauben, seine Sendlinge zu sein. All' das Große und Gewaltige, was sie der Welt zu verkünden haben, wird ihnen selber als die Offenbarung der Gottheit an sie bewußt, als eine überirdische Erleuchtung des Geistes, die andere Sterbliche nicht mit ihnen teilen. Ihre Lehre ist nicht aus langsam bedächtiger Reflexion über göttliche Wahrheit und menschliche Weisheit geboren, keine Frucht behutsamer Gedankenarbeit. Denker von Begriffen ist keiner von ihnen gewesen. Wohl sind Inhalt und Kern ihres Wesens und Wollens so klar und eindeutig bestimmbar, wie nur die Resultate scharf zergliedernder Verstandesbemühung: die Sittlichkeit und die Religion, die sie gelebt und gefordert haben, erhebt

sich zur Tageshelle unseres Bewußtseins und unseres Verständnisses. Aber in die Werkstätte ihres Geistes dringt kein profaner Blick; denn der Weg, auf dem sie zu ihren Überzeugungen und Erkenntnissen gelangt sind, stellt sich ihnen selber dar als ein freies Geschenk Gottes, als die Wirkung seiner geheimnisvollen und unergründlichen Offenbarung. Am ehesten möchte man ihre Art der Intuition wie überhaupt die schöpferische religiöse Kraft mit dem Schaffen des Dichters vergleichen; wenn nicht — und das ist genau zu beachten — bei ihnen die Überzeugung, daß eine fremde, übermenschliche — eben die göttliche Gewalt das wahrhaft Wirkende in ihrem Geiste sei, so übermächtig stark wäre. Es ist eine seltsame Fügung, daß die Männer, die als das Wesen und den eigentlichen Sinn des religiösen Lebens die sittliche Tat entdeckt, welche die Menschen auf die klare, für jedermann leicht vernehmbare Sprache des Gewissens mit so schwerem Pathos hingelenkt haben, diese höchste Weisheit immer nur als das ihnen gespendete Wort Gottes empfinden, durch das sich der Heilige seinen Auserwählten in wunderbaren Mysterien offenbart. Sie schauen überirdische Dinge in visionären Verzückungen, in Träumen und geheimnisvollen Nachtgesichten; vernehmen so deutlich, daß ihnen kein Zweifel möglich erscheint, in prophetischen Auditionen die Rede des Göttlichen. Hellscherisch überwindet ihr Geist Zeit und Raum. Ob es sich um das Geschick ganzer Völker handelt, ob das Los von Einzelnen in Frage steht: sie haben die Gewißheit, kraft der ihnen zuteil gewordenen göttlichen Eingebung die Zukunft zu durchdringen; ebenso wie ihr Blick ungeheure Weiten überfliegt, die durch Wüsten und Meere von ihrem Standort getrennt sind, um ihnen ferne Ereignisse vor die scherische Seele zu zaubern. (Ez. 11.) Sie glauben, Wunderbares zu erleben, schauen, wie Wunder an ihnen und an anderen geschehen, und empfinden in sich die Kraft und die Begabung, selber Un-erhörtes wirken zu können. Wenn die Gottheit sie zu ihrem Dienste beruft, fühlen sie einen neuen Geist in

ihr Inneres einziehen, der ihnen fremdartig erscheint und Angst einflößt, der den eigenwilligen Menschen in ihnen niederbricht und sie zwingt, ihr eigenstes persönlichstes Wesen der gottgesetzten Aufgabe zu opfern.

Eine merkwürdige Übereinstimmung finden wir in den Schilderungen, welche uns verschiedene Propheten von den Erlebnissen bei ihrer Wahl entworfen haben. Die Gottheit nötigt den von ihr Erkorbenen in ihren Bann. Ekstatisch schauen Jesaja und Ezechiel den Himmel offen, wo sie den Heiligen in majestätischer Herrlichkeit thronen sehen. Da überkommt sie eine geheimnisvolle Hand, ergreift sie, weicht ihren Mund; und erschauernd spüren sie, wie das eigene Ich ausgelöscht wird und sie zu Werkzeugen des göttlichen Willens werden. Aber das geschieht nicht ohne Kampf und Widerstand. Die eigene, in dem menschlichen Selbst gegründete Persönlichkeit empört sich gegen den lähmenden Druck, mit dem die höhere Macht ihren alleinigen Anspruch auf das Geschöpf geltend macht und am Ende erzwingt. Wir sind über die Schicksale der Propheten infolge des fragmentarischen Charakters der Bibel ja nur mangelhaft unterrichtet. Aber soweit mehr als kümmerliche Bruchstücke gerettet sind, die uns von dem Leben und Leiden jener Männer erzählen, werden wir überall zu Zeugen eines heißen Ringens zwischen Mensch und Gott gemacht. Voller Grauen sucht sich der Mensch der Überflutung seines irdisch-natürlichen Seins durch das Geheimnisvolle zu erwehren; müht sich, seine Art und Selbständigkeit zu behaupten und kann es doch nicht hindern, daß er dem Überirdischen zur Beute fällt. Verzweifelt wehrt sich Mose gegen den ihm aufgedrungenen Prophetenberuf. (Ex. 4.) Amos, den Hirten, packt der göttliche Geist, wie er nichtsahnend hinter dem Pfluge einherschreitet, und schleudert ihn aus der ländlichen Einsamkeit hinaus in das Getriebe der großen Welt. (Am. 7, 15.) Er muß reden, wo er um seiner selbst willen gern geschwiegen hätte. Als Jesaja und Ezechiel das Mysterium des Heiligen auf seinem Throne schauen, da geraten sie in eine schlimme

Verwirrung, sind schier erdrückt von der Bürde solcher Wissenschaft, welche die schwache Kraft ihrer Kreatürlichkeit zu vernichten droht. Denn als ein solches Erlebnis des verzweifelten Kampfes zwischen dem menschlich-natürlichen Bewußtsein und dem einströmenden fremden, das als göttlich empfunden wird, müssen wir die Visionen und Gespräche deuten, die uns von den seelischen Vorgängen bei ihrer Berufung Kunde geben. Wir haben hier nur auf einige besonders in die Augen fallenden Beispiele hingewiesen.

So werden wir in ein Gebiet hineingeführt, das uns gewöhnlichen Sterblichen fern liegt, weil es sich jenseits der Tageshelle des „normalen“ Bewußtseins ausdehnt. Es ist die Sphäre des Ekstatischen, da die Seele aus dem Gleichmaß des „natürlichen“ regelmäßigen Daseins herausgerissen wird, in welchem sie sich so unausrottbar fest verwurzelt wähnt, und den Kontakt mit überweltlichen, göttlichen Kräften zu erleben glaubt. Aus dem Gesichtspunkte des normalen Seelenzustandes heraus und im Vergleich zu ihm muß das Außerordentliche, was sich in dem Bewußtsein des Propheten vollzieht und sich in ihm als etwas unbedingt Wirkliches, durchaus Objektives geltend macht, sicherlich als eine abnorme und insofern pathologische Erscheinung aufgefaßt werden. Dieses Urteil bedeutet keinerlei Herabsetzung, sondern es ist der unbefangene schlichte Ausdruck der Tatsache, daß ekstatisch-visionäre Erregungszustände, wie wir sie bei ihnen finden, aus dem Rahmen des „gewöhnlichen“ normalen Gemütszustandes heraustreten und von ihnen als Wirkungen der Offenbarung Gottes erlebt werden. Bei dieser Auffassung bleibt es auch unentschieden, ob die wundersamen Erlebnisse der Propheten nichts anderes sein sollen als pure Illusionen, die Einbildungen krankhaft gesteigerter Erregungen, oder ob es möglich und in diesem Falle zur Wirklichkeit geworden ist, daß das unbegreifliche Geheimnisvolle hier an den staubgeborenen Menschen rührt, daß das Göttliche sich ihm enthüllt. So viel ist jedenfalls sicher, daß die Seele dieser Männer beim Er-

lebnis des Heiligen in ihren Grundfesten erschüttert, vom Fundamente natürlichen Daseins losgerissen und in ganz fremdartige Sphären entführt wird. Tiefer zu sehen bleibt unserer historisch-psychologischen Zergliederung verwehrt. Aber auch das ist sicher — und auf diese Einsicht kommt alles an —: ihre Gebrechen sind „Krankheiten, von denen nur die Übermenschen befallen werden, und sie schöpfen aus dieser Krankheit ein bisher ungeahntes neues Leben, eine alle Hemmnisse niederwerfende Energie und den Eifer des Propheten oder Apostels“ (Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums S. 93). Sie wären nicht das geworden, was sie sind, religiöse Schöpfer, Pfadfinder von unheimlicher dämonischer Kraft, wenn ihr Geist immer auf dem ebenen Boden des normgerechten Lebens und Erlebens gehaust hätte.

Das Erstaunliche an diesen Männern aber ist, — um es noch einmal zu betonen — daß sie alle erst aus der Offenbarung, aus dem mysteriösen Bewußtsein ihres Zusammenhanges mit dem Göttlichen die rechte Ansicht von dem wahrhaft und allein echt Menschlichen gewinnen. Im unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit wird ihnen der Weg gezeigt, der zum Ideal des Menschen führt. Im Mittelpunkt der prophetischen Forderungen steht die Lehre, daß alle Frömmigkeit und Gottgefälligkeit mit der Menschenliebe anheben und in ihr sich wieder auswirken müsse. Religion und Moral, der Weg zu Gott und der Weg zum Menschen, fallen zusammen, gelten als eins. Diese Erkenntnis vom wahren Wesen unserer Pflicht wird ihnen aber nicht zuteil als die Frucht grüblerischen Sinns über Wert und Zweck des Lebens oder als der Ertrag kritischer Reflexion über die Fragwürdigkeit der allenthalben als fromme Pflicht geübten religiösen Riten und kultischen Bräuche. Sicherlich stand ihr persönliches Fühlen und Wollen, ihre eigene Ansicht von dem, was des Menschen wahre Sorge bilden sollte, dieser Art von Frömmigkeit, wie sie sich in dem Opferdienst auslebte, fern. Aber zu prophetischen Verkündern macht sie allein die Über-

zeugung, von Gott berufen zu sein. Sie empfinden, daß es die Gottheit selber ist, welche im undurchdringlichen Geheimnis des Erlebnisses der Offenbarung ihren Sendboten eine solche Willensmeinung mitteilt. Darüber muß von vornherein Klarheit herrschen. Denn noch immer ist eine seltsame Ansicht, die besonders in der Aufklärungszeit viele Anhänger zählte, nicht ausgestorben; die gar nicht aufgeklärte Meinung, daß das wirklich Wertvolle im Ganzen der Religion, was auf die Erhöhung der moralischen Qualität des Menschen gerichtet ist, nichts anderes als das Ergebnis der nüchternen, kühl verstandesmäßigen Überlegung der Religionsstifter sei, die ihre eigenen ethischen Gedanken zum Zwecke der Erziehung der noch kindlichen Menschen mit der Autorität des göttlichen Willens gedeckt haben sollten. Diese Theorie gibt an Unbeholfenheit nichts jener anderen, sie in der Regel ergänzenden nach, daß bei der Entstehung und Ausbildung der religiösen Riten und Kulte die Gewinnsucht betrügerischer Priester die Hauptrolle gespielt habe. Solche sich recht „ungläubig“ gebärdende Erklärungsversuche setzen voraus, daß zwischen den Führern und den Geführten ein geradezu ungeheurer Abstand herrscht, daß jene gegen den mit psychologischer Notwendigkeit aufsprießenden Volksglauben an Götter und Dämonen gefeit sind, daß die Priester und Zauberer eine Höhe der intellektuellen Kultur vorwegnahmen, welche die große Masse erst nach Jahrtausenden erklimmt. Alles Ungeheuerlichkeiten. An Dämonen und einen Zauberspuk, mit denen man ihnen beikommt, haben die Propheten nicht geglaubt; aber die Gottheit, als deren Boten sie sich fühlen, gilt ihnen als ein Wesen von unendlichem unerkennbaren Geheimnis; und die Weisheit, die sie als das „Wort Gottes“ verkünden, tut sich ihrem Geiste niemals als sein eigenes Erzeugnis kund, sondern eben als das, wofür sie es ausgeben, als die Offenbarung des heiligen Gottes.

Mit diesen Feststellungen sollte nur im allgemeinen der Charakter des prophetischen Bewußtseins gekenn-

zeichnet werden. In ihm tritt uns ein intuitives unmittelbares Erfassen des Wirklichen entgegen. Und dazu kommt das Merkmal des Ekstatischen. Dieser griechische Ausdruck, getreu übertragen, besagt den Hinaustritt der Seele aus ihrem natürlichen „normalen“ Zustande und ihr Hinabtauchen in die Sphäre des Dämonischen, in der wundersame göttliche Erleuchtungen ihrer warten. Der gewöhnliche Sterbliche, der mit dem Ekstatiker in Berührung kommt, kann sich eines gewissen Grauens nicht erwehren; und der vom „Geist“ erfüllte Prophet fühlt, daß jetzt ein anderes höheres Wesen von ihm Besitz ergriffen hat: Gott, als dessen Werkzeug allein er sich nun weiß und dessen Willen er sich beugen muß. Daß hierbei die eigene Persönlichkeit gänzlich ausgelöscht werden kann, das lehrt deutlich das Beispiel des Ezechiel; aber das Gefühl, daß die Seele von der Gottheit überflutet und nolens volens ihrem Machtwillen unterworfen wird, fehlt bei keinem jener Männer.

Dieses Bewußtsein ist ihnen allen gemeinsam; und es ist wohl auch der charakteristischste Zug in dem Bilde ihrer Persönlichkeiten. Darum darf die Art ihrer Frömmigkeit wie die Ansicht, die sie selber über ihre Beziehung zu Gott hegen, nicht als typisch für die Religion ihres Volkes und ihrer Zeit angesehen werden. Sie sind Ausnahmemenschen und fühlen sich auch der göttlichen Gnade besonders gewürdigt. So erklärt Amos stolz: „Fürwahr, nichts tut der Herr Jhvh, ohne daß er seinen Plan seinen Knechten, den Propheten, offenbart hätte.“ (Am. 3, 7.) Sie nehmen im Glauben und — wie wir sehen werden — zu dem Glauben ihrer Volksgenossen eine eigenartige Stellung ein.

Und gerade diese Tatsache, daß sie sich von der Masse und ihrer Religiosität scharf abheben und sich mit Gott durch eine besondere Beziehung verknüpft wissen, läßt von vornherein auf einen Charakterzug der von ihnen verkündigten und von ihnen gelebten Religion ein helles Licht fallen. Es ist schon hier am Platze, ein

Mißverständnis zu zerstreuen, dem die Religion der Propheten oft ausgesetzt ist. Es betrifft die — noch genauer zu erörternde — Frage nach der Selbständigkeit der religiösen Einzelpersönlichkeit in ihrer Lehre. Man gewinnt aus ihren Worten und ihrem Wirken unstreitig den Eindruck, daß die eigentliche Teilnahme Gottes viel weniger sich den einzelnen Menschen zuwende als vielmehr der Gesamtheit des Volkes. Ihr Blick ist immer auf das große Ganze der eigenen Nation oder gar der allumfassenden Völkerwelt eingestellt. Der Einzelne verschwindet in den großen Verbänden von Geschlecht und Volk und Menschheit wie ein Tropfen im Meere. Ihnen allein gelten Verheißungen und Drohungen. Da lag für eine kritische Betrachtung das Urteil nahe, die prophetische Religion habe für den unveräußerlichen und unersetzbaren Wert der einzelnen Menschenseele gar kein Auge, diese gelange nur als ein Fragment der Volksgemeinde, nicht aber in ihrer Besonderheit, zu ihrem Rechte. Dieses Urteil, mit solchem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ausgesprochen, läßt das zunächst liegende Argument außeracht, das die beredteste Sprache für die Stärke des individuellen Lebens in der prophetischen Religion spricht: die Macht, zu welcher der Glaube in den prophetischen Persönlichkeiten selber erwuchs. Sie sind die ältesten Gestalten der Bibel, die sich in ihrer religiösen Art klar von ihrer Umgebung abheben, und sie haben ein deutliches Bewußtsein von diesem Unterschied. In ihnen selber, in jedem einzelnen von ihnen, lebt der Gottesglaube ein besonderes höchst eigenartiges Leben. Den Propheten trennt ein weiter Abstand vom Priester. Dieser steht zwar bei seiner Tätigkeit in Opfer und Kultus Gott als ein einzelner Mensch gegenüber; aber er ist ebenso wie sein Werk unpersönlichen, nicht-individuellen Charakters; denn er ist der bloße Sachwalter seiner Auftraggeber, der Sippe oder des Staates, in deren Namen er die Sakramente verwaltet. Ja, es ist ihm zur Pflicht gemacht, sich streng an die Regel zu halten, wenn anders sein Werk nicht nutzlos geschehen soll.

Ganz anders der Prophet. Er betrachtet sich nicht als der Vertreter der Menschen Gott gegenüber, sondern als der Sachwalter des Heiligen in der Menschenwelt, von ihm gekannt und zu seinem Dienste berufen. Wenn Amos sich von der Hand des Ewigen gepackt fühlt, wenn in Jeremias Seele der heftigste Kampf entbrennt, ob er der Gottheit oder sich selber gehören soll, wenn alle Propheten sich bewußt sind, als die von Gott berufenen Vertrauten sich seiner Offenbarung zu erfreuen, so heißt das doch, daß in ihnen, diesen einzelnen Menschen, von denen jeder auf seine Weise geprägt ist, die Religion zu einer gestaltenden Macht geworden. Ihre Reden haben alle zum Thema Israels Schuld und Strafe; und wo ihr Blick die Grenzen der eigenen Nation überfliegt, da sind es andere Völker oder die Gesamtheit des Menschengeschlechtes, die in ihren Gesichtskreis treten. Sie scheinen mit alleiniger Ausnahme des Ezechiel das Individuum als den eigentlichen Träger des religiösen Lebens nicht zu würdigen. Aber wenn es sich irgendwo zeigt, daß die Lehre nur ein mangelhafter Ausdruck, oft genug ein recht ungetreuer Spiegel des inwendigen Seins einer Persönlichkeit ist, so tritt das hier zutage. Wenn wir aus ihren leidenschaftlichen Reden eine „Religion“ abstrahieren, ihre Worte, die der immer unvollkommene Ausdruck religiöser Gedanken und Gefühle sind, zu einer objektiven „Lehre“ erstarren lassen, dann werden wir nur kümmerliche Spuren entdecken, die von dem Interesse ihres Gottes für das Geschick des einzelnen Menschen zeugen. Aber wir verhüllen uns auf diese Weise offenbar die Einsicht in den eigentlichen Sinn ihrer Frömmigkeit.

Wir müssen vielmehr auf den Widerhall horchen, den der von ihnen verkündigte Glaube in ihrer Seele selbst erweckt. Ihr eigenes Bewußtsein aber, die in jedem einzelnen tief wurzelnde Überzeugung, von Gott auserwählt zu sein und ihm nahe zu stehen, bedeutet den stärksten Einspruch gegen die Deutung, daß die Einzelseele wenig oder gar nichts gelten soll. Denn dieser Widerstreit zwischen der so gelehrten Religion

und der ganz anders gelebten Frömmigkeit wäre unerträglich. Eine Religion kann doch die geistige Art derer, die sie geformt haben, nicht gänzlich verhüllen. Die der Propheten kann nicht die Gleichgültigkeit des Einzelwesens verkünden wollen, weil sie gerade in ihren eigenen Gestalten zu dem kraftvollsten persönlichen Leben erwacht.

Die Hervorkehrung des persönlichen, individuell geprägten Charakters hebt die biblische Prophetie aus all dem Konventionellen und Statutarischen heraus, was für das Leben der Religion und zumal der antiken so typisch ist. Er trennt sie vor allem auch von Erscheinungen aus dem geistigen Dasein der eigenen Nation, in denen der flüchtige Blick eine Verwandtschaft mit ihr vielleicht finden möchte: von den Weissagern und Wahrsagern und ekstatischen Schwärmern, die in Israel ebenso ihr Wesen getrieben haben wie anderwärts in den heidnischen Kulturen. Als Amos in dem Heiligtum zu Beth-El den Untergang des Reiches Israel verkündet, da heißt ihn der Priester sich packen und anderswo den Propheten spielen. Aber Amos weist die Ehre weit von sich: „Ich bin kein Prophet und keines Propheten Jünger, sondern ein Hirte . . .“ (Am. 7, 10 ff.) Er will weder mit jenen Sehern und Zeichendeutern verwechselt werden, die aus der Zukunftsverkündung ein Geschäft machen, wie es in der Saulgeschichte der Seher Samuel nach der Ansicht von Sauls Knecht treibt (I. Sam. 9, 7 ff.); noch will er sich zu jenen wilden vom „Geist“ besessenen Schwärmern zählen lassen, die gewöhnlich, in Scharen auftretend, durch ihre Verzückungen Aufsehen und Grauen erweckten. Und doch dürfen er und seine Nachfolger, die uns aus ihren Reden bekannt sind, nicht gänzlich von diesen Ekstatikern getrennt werden. Denn Visionen und Ekstasen, seltsamen Handlungen und Worten, die sich nur aus dem Bewußtsein des unmittelbaren Zusammenhanges mit der Gottheit erklären lassen, begegnen wir hier wie da. Jene Abweisung besteht aber doch zu Recht: der Inhalt der Prophetie ist ein ganz anderer geworden. Im

äußeren Gebaren und Sichgeben, in der Vorliebe für oft recht wunderliche symbolisierende Handlungen und Zeichen, in den visionären bis zur Ekstase gesteigerten Erregungszuständen zeigen die „späteren Propheten“, mit denen wir uns hier beschäftigen, keine grundsätzliche Verschiedenheit von den Weissagern der älteren Religionsgeschichte Israels; und es steht nicht einmal fest, ob diese Art von Prophetie von Anfang an in Israel heimisch gewesen ist; ob sie nicht ursprünglich in kanaanäischen Kulte zu Hause war. Aber die alte Form wurde mit einem neuen Inhalt erfüllt; wenn sie nicht gar allmählich überwunden wurde. Die schweren Formen der ekstatischen Zustände, die früher für den „Propheten“ charakteristisch waren, die hoch gespannten Erregungen, welche durch gegenseitige Suggestion erweckt und genährt wurden, treten bei den „Späteren“ in den Hintergrund; und die Verkündigung des göttlichen Wortes wird zur Hauptsache. Im Gegensatz zu jenen stehen sie als einzelne, einsame Persönlichkeiten da; ihre Religiosität ist darum erhaben über die konventionelle unpersönliche Gestalt, welche die Religion bisher zeigte. In ihnen nimmt, so weit sich sehen läßt, zum ersten Male in der Weltgeschichte die Frömmigkeit eigentümlich geprägte, individuell verschiedene Züge an. Und wie sie sich selber scharf und deutlich von der Masse und von einander abheben und ein starkes Gefühl dafür haben, daß sie allein stehen und in sich selber gegründet sind, so führt auf einem Höhepunkt ihre Lehre zu der Erkenntnis, daß jeder einzelne Mensch auch als einzelner seinen besonderen Wert und seine eigene Bedeutung in den Augen Gottes habe. Durch diese Einsicht aber haben sie der Religion ihrer Volksgenossen den Weg gezeigt, wie sie leben und gedeihen könne, auch nachdem der Untergang von Staat und Tempel das sichtbare Band der Einigung zerschnitten.

Mit diesem Gedanken haben wir einen Punkt erreicht, von dem aus sich der Charakter ihrer Religion überschauen läßt. Alle Propheten, welche vor dem

babylonischen Exil geweissagt haben, verkünden den Untergang Israels als Strafe für seine Sünden. Dieses Thema setzt einen ganz bestimmten Begriff von Gott und seiner Weltregierung voraus. Daß er Israel zu „seinem“ Volke auserwählt von allen übrigen Nationen, das ist eine Vorstellung, die von Anfang an im religiösen Bewußtsein dieses Volkes lebt und die von keinem Propheten jemals ernstlich bestritten wird. Wenn er gleichwohl seiner Lieblingsnation das Ende bereitet, so beweist das, daß es für Gott höhere Interessen gibt als die Fürsorge für einen Stamm, den seine Gnade einstmals berufen; daß er mehr noch als der Gott Israels der Gott des Rechtes ist und als der Gott des Rechtes der Gott der ganzen Welt. Indem er aber als Gott der Sittlichkeit sichergestellt wird, ist seine Einzigkeit über jeden Zweifel erhaben; denn zwei Götter, das hieße zwei Arten von Moral; er aber ist in dem gleichen Sinne einer, wie das Gute eines ist. Seine Einzigkeit bewährt sich in der Weltgeschichte, im großen Leben der Völker. Die Schicksale der Nationen gelten als Ausdruck der göttlichen Weltregierung, die von einem Prinzip, dem der Verwirklichung des einen überall gleichen Rechtes, geleitet wird. So enthält der Gedanke der Einzigkeit Gottes als Kehrseite und Ergänzung die Idee der Einheit des Menschengeschlechtes keimhaft in sich; und sie entfaltet sich zur Blüte in der Zukunftsverkündigung vom messianischen Reiche.

Der Tod des eigenen Volkes, mit dessen Ankündigung die Propheten beginnen, ist nicht der göttlichen Weisheit letzter Schluß. Gott muß vielmehr, so wahr er Gott ist, dafür Sorge tragen, daß die Erfüllung seines Gesetzes, des Gesetzes des Guten, in alle Zukunft gesichert sei. Die Tage des Messias bedeuten die Zeit, da die Erde voll sein wird der Erkenntnis Gottes, d. h. der Erkenntnis des Guten, wie Wasser die Meere bedecken. Die Propheten erfüllt eine tiefe Unzufriedenheit mit den Menschen ihrer Tage; sie sind gern geneigt, sie samt und sonders als heillos verderbt hinzustellen. Aber dieser Pessimismus steigert sich niemals zur Ver-

zweiflung an der menschlichen Natur überhaupt. Darin liegt ein grundlegender Unterschied zu der Menschenbeurteilung des Christentums.

Die hier entwickelte Gedankenreihe offenbart eine Ansicht vom Wesen des Guten, welche das hellste Licht auf die Religion der Propheten gießt. Ihnen wie jedem Religiösen heißt das gut, was der Wille Gottes befiehlt. Aber er befiehlt ihnen etwas anderes als ihren Volks- und Zeitgenossen. Für diese steht im Vordergrund des religiösen Bewußtseins die Verpflichtung zu Opfer- und Tempeldienst, zu Wallfahrten und Festfeiern, zum pünktlichen Vollzug der Riten und sakralen Bräuche, Veranstaltungen, auf welche das Auge Gottes wohlgefällig blickt, deren Vernachlässigung er mit strenger Strafe ahndet. Die Propheten haben keine Theologieersonnen, welche solche Übungen ausschließt. Aber das unfehlbar sichere sittliche Gefühl, in dem sich ihnen Gott offenbart, gebietet den festen Glauben, daß derlei nimmermehr das Herz der Religion bilden könne. In der Sittlichkeit, im rechten Verhalten von Mensch zu Mensch, liegt zugleich das rechte Verhalten von Mensch zu Gott beschlossen; und so fällt für sie tatsächlich Sittlichkeit und Religion zusammen. Denn für den Begriff des Sittlichen darf nicht „der Blick auf die Linie geheftet bleiben, deren einen Grenzpunkt das Ich und den anderen der Gott bildet; sondern ein anderes, ein ganz anderes Verhältnis muß in die Blicklinie eintreten: das Verhältnis des Ich zum Mitmenschen. Diese andere Richtung führt der Prophet in das Bewußtsein des Menschen ein . . . er gewöhnt in seiner ewigen literarischen Wirksamkeit die Menschen daran, diese Richtung auf das Verhältnis der Menschen zu einander einzuschlagen, wofern sie den Weg zu Gott suchen wollen.“ (H. Cohen, Religion und Sittlichkeit; Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, 1907; S. 123 f.)

Gott selbst offenbart, daß er nicht am Opfer, sondern an der Menschenliebe Wohlgefallen hat. So wird die Frömmigkeit eine echt menschliche, den Menschen zugekehrte Verhaltensweise. Der Kultus, die unmittel-

bar „religiöse“ Handlung, wird nicht ausgeschlossen, aber zu einem Außenwerk der Religion degradiert. An die Stelle des Tempels tritt das Leben als der wahre Schauplatz gottgewollten Wirkens.

Es leuchtet ein, daß diese Anschauung mit dem veränderten Begriff von Gott eine neue Ansicht über den Menschen prägt. Wie wenig bei den Propheten von dem Individuum die Rede sein mag, wie stark ihr Interesse von den politischen und sozialen Zuständen beherrscht wird, der Mensch — und zwar der einzelne — rückt doch in ein ganz neues Licht. Indem er zu dem echten Zielpunkt alles Handelns gemacht wird, empfängt er einen neuen Wert, eine Würde, die ihm bisher versagt war. Aus dem Gefüge der Kultgemeinschaft, die das eigentliche Subjekt des religiösen Lebens war, deren Pflicht sich in der Wahrung feststehender Ordnungen und Riten erschöpfte, löst sich, als der Träger neuer Aufgaben, die sittliche Persönlichkeit ab. So bereitet der veränderte Begriff von Gott als dem Hüter der sittlichen Arbeit eine gänzliche Umschichtung der bisher geltenden religiösen Einheit vor. Sie war der Stamm, das Volk, die politisch-nationale Gemeinschaft, für den religiösen Kultus, in dem sich ein gutes Stück des nationalen Daseins auswirkte, eine einheitliche Größe. Der Gott der Sittlichkeit schafft sich zu seinem Gegenstück einen neuen Menschen, die Einzelpersönlichkeit, die eigene Verantwortung trägt und darum auch ein eigenes Leben führen muß. Aber er bleibt noch viel weniger einsam als er es bisher als Mitglied der Opfergemeinschaft gewesen war. Sein Nächster ist jeder Mensch und seine Gemeinschaft die Menschheit. So will es der Begriff des Guten, der einer ist und keine Grenzen seiner Geltung anerkennt. Auf diesem Gedankenwege haben die Propheten in ihrem Höhepunkte tatsächlich die Idee der Menschheit, der gottgewollten Einheit des Menschengeschlechtes, erdacht: die Volksreligion zur Weltreligion umgeprägt.

Haben sie darum der relativen Gemeinschaften von Stamm und Nation vergessen? Nein! Am allerwenig-

sten des Anspruches entsagt, daß Israel, ihr Volk, der auserkorene Liebling des einzigen Gottes sei. Sie teilen diesen Glauben mit ihren Stammesgenossen; aber sie wissen ihm wie allen Stücken der überkommenen Religionsanschauung einen ethischen Sinn abzugewinnen.

Hier wie in ihrer gesamten Welt- und Lebensbetrachtung bleibt ein Gesichtspunkt entscheidend, der wie kein anderer als Schlüssel zum Verständnis ihres Wesens dienen muß: es ist immer der Mensch, dem alles Mühen zu gelten hat, dem die Liebe Gottes gehört und dem die Liebe der Menschen gehören soll. Der grimme Zorn ihrer Leidenschaft, mit dem sie gegen die Sünder eifern, im Namen des Heiligen das Todesurteil gegen die schuldige Nation aussprechen, ist nichts als der Widerschein der Liebe und Gerechtigkeit des einen Gottes, der das Gute ist. — Dieser Gesichtspunkt wird als Wegweiser unsere Darstellung leiten. Bevor wir uns aber der Einzelbetrachtung zuwenden, müssen wir mit ein paar Strichen den historisch-politischen Untergrund charakterisieren, von dem sich ihre Wirksamkeit abhebt.

Die Geschichte Israels hat mit derjenigen Athens den Zug gemeinsam, daß das geistige Leben sich erst zur Blüte entfaltet, nachdem die politische Kraft unheilbar gebrochen war. Als der älteste der „späteren Propheten“, Amos, um die Mitte des achten Jahrhunderts den Untergang des israelitischen Reiches verkündete, des einen der beiden Staaten, in die seit dem Tode des Königs Salomo das Volk zerspalten war, da begegnete seine Botschaft freilich dem ungläubigen Staunen der Zuhörer. Denn der kraftvolle Herrscher, der damals auf der Throne von Samaria saß, Jerobeam II., hatte eben den unruhigen Nachbarn im Osten, den Syrer, gedemütigt; und der frische, lange entbehrte Kriebsruhm ließ das Siechtum, das äußere und innere Schwierigkeiten ohne Unterlaß über das Volk heraufbrachten, für eine Weile gänzlich vergessen. Aber der nationale Aufschwung Israels konnte nicht von Dauer sein, da das Verhängnis in Gestalt der Assyrier unaufhaltsam hereinbrach. Israel, seine

Schwesterlation Juda im Süden und all die zahlreichen syrisch-palästinischen Duodezstaaten vermochten ihre volle Unabhängigkeit immer nur zu behaupten, wenn die Großmächte im Zweistromlande und am Nil ihre Kräfte in inneren Schwierigkeiten aufzehrten. Wir wissen, daß bis tief in die ältere Königszeit hinein Ägypten Anspruch auf die Oberheit über Palästina erhob; es ist sehr wahrscheinlich, daß es bei dem Zerfall des israelitischen Einheitsreiches in zwei Kleinstaaten seine Hand im Spiele hatte. Als aber der ägyptische Druck nachzulassen begann, da machte sich mit verstärkter Gewalt der assyrische bemerkbar.

Das geschah etwa von der Mitte des achten Jahrhunderts an, seitdem der Assyrierkönig Salmanassar III. zum ersten Male mit Heeresmacht im Westen erschien und einen wenn auch nur vorübergehenden Erfolg gegen die verbündeten Kleinstaaten erfocht. Wann sich ihr Schicksal erfüllte, das konnte von nun ab nur noch eine Frage der Zeit sein. Tatsächlich war der Aufschwung Israels unter dem tüchtigen Jerobeam II., der sich auf Kosten der Syrer vollzog, nur der Schwächung zu danken, die das Syrerreich damals durch die Assyrier erlitt. Es war Israel im Osten vorgelagert und mußte den ersten Anprall der Eroberer über sich ergehen lassen. Nach dem Tode Jerobeams II. (743) war seinem Lande nur noch eine Gnadenfrist von reichlich zwei Jahrzehnten vergönnt, freilich auch nur als Tributärstaat der Großmacht am Euphrat, von dem es sich viele Demütigungen gefallen lassen mußte. Dem Schatten von Unabhängigkeit bereitete der Assyrierkönig Sargon II. im Jahre 722 ein Ende, als Hosea von Israel Miene machte abzufallen. Samaria wurde zerstört, das Volk zum großen Teil in das Zweistromland verpflanzt.

Dem raschen äußeren Niedergang hatten schlimme Wirren im Innern vorgearbeitet. Das Nordreich war während der ganzen Zeit seines Bestehens die Stätte blutiger Revolutionen, in denen eine Dynastie nach der anderen dem Ehrgeiz treuloser Emporkömmlinge zum Opfer fiel. So machte die innere Auflösung den Staat

für den völligen Untergang schnell und sicher reif. Gerade in die Jahre des Todeskampfes, der sich während der Regierung der gänzlich unbedeutenden Nachfolger Jerobeams II. vollzieht, fällt das Auftreten der Propheten Hosea, Jesaja und Micha, die ebenso wie der ein wenig ältere Amos das Geschick Israels nur noch voraussagen, aber keinen tiefgehenden Einfluß auf das Volk von Samaria mehr ausüben können.

So wird zum eigentlichen Schauplatz der prophetischen Wirksamkeit das Königreich Juda im Süden Palästinas, das trotz seiner Winzigkeit allen Stürmen der Weltgeschichte fast anderthalb Jahrhunderte länger getrotzt hat als das Brudervolk im Norden. Seinen längeren Bestand verdankt es zum guten Teil seiner größeren inneren Festigkeit; und diese wiederum war ihm dadurch verbürgt, daß eine — die davidische — Dynastie sich bis ans Ende unangefochten auf dem Throne behauptete. Freilich war ihm in diesen letzten hundertfünfzig Jahren nur die bescheidene Existenz als ein Vasallenstaat Assyriens beschieden; und es fehlte auch hier nicht an Versuchen das Joch abzuwerfen, die das Land an den Abgrund brachten. Aber ein günstiges Geschick ließ Juda sogar noch das Ende seines Zwingherrn überleben (607). Indessen trat das babylonische Reich, das dem assyrischen in der Oberherrschaft über Vorderasien folgte, auch das palästinische Erbe an. Nach einem kurzen ägyptischen Zwischenspiel sah sich Juda dem Babylonier gegenüber in der nämlichen Rolle, die es bisher für Assyrien gespielt hatte. Seine letzten Herrscher ließen die Kraft des Landes in mehrfach wiederholten, immer niedergeschlagenen Aufständen verbluten, bis die Zerstörung der Hauptstadt Jerusalem durch Nebukadnezar und das ihr folgende babylonische Exil (586) der politischen Existenz des kleinen Reiches gänzlich ein Ziel setzte.

Aber wenn irgend etwas von der realen Wirksamkeit idealer Mächte zeugt, so beweist das der tiefgreifende Einfluß, den die Prophetie in der für das Völkerleben kurzen Spanne Zeit von der Mitte des achten bis zum

Anfange des sechsten Jahrhunderts gewonnen hat. Während das größere Israel unter der stammverwandten Bevölkerung am Euphrat aufgegangen ist, ohne irgendwelche Spuren zu hinterlassen, wird das geringfügige, hundert Mal verstümmelte Juda tatsächlich zu dem „heiligen Samen“, als den es Jesaja schaut. (Jes. 6, 13.) Es ist den Propheten geglückt, ihren Volksgenossen, deren Gottvergessenheit sie mit glühender Leidenschaft geißeln, ein Bewußtsein von der einzigartigen Größe ihrer Religion einzuimpfen; so daß sie sich nicht bloß in der babylonischen Diaspora erhalten konnten, bis eine neue Epoche der Weltgeschichte ihnen unter dem Perser Cyrus die Heimkehr und den Neubau ihres politischen Gemeinwesens gestattete. Sie haben auch die Stürme des Schicksals überdauert, die diesen zweiten Staat wegfegte; und sie leben noch heute.

Das Werk war nur dadurch möglich, daß in der prophetischen Religion, so weit geöffnet auch ihr Blick gegenüber der weiten Völkerwelt und dem großen Ganzen der Menschheit war, niemals das Mißtrauen gegen fremde Kultureinflüsse schlief. Schon der Prophet Hosea verlangt, daß Israel anders sein sollte als die anderen Nationen. (Hos. 9, 1 ff.) Und die Opposition gegen den Einstrom des ausländischen Geistes war umso berechtigter, als Juda zum assyrischen Vasallenstaat herabsank und sich der allgemein kulturellen Einwirkungen des Weltreiches nur mühsam zu erwehren vermochte. So beobachten wir die ersten Erfolge der prophetischen Predigt in Juda unter dem Könige Hiskia, der dem Jesaja treu ergeben war und arge abergläubische Bräuche im Tempel zu Jerusalem abstellte. (II. Kön. 18, 4.) Aber seine nächsten Nachfolger machten sich gar freiwillig zu Werkzeugen der assyrischen Politik und sahen das Heil des Vaterlandes in der Einführung des abscheulichen Molochkultus und des Astraldienstes; gestalteten so die politische Abhängigkeit zur religiösen aus. Damit war das eingetreten, was die Ratschläge des Hosea und vor allem des Jesaja hatten verhüten wollen, als sie leidenschaftlich ihrem Volke die Teilnahme an den Händeln der Völker

als schlimme Sünde widerrieten. Wir hören jetzt eine ganze Weile nichts von einem Propheten, bis gegen Ende dieser mehr als ein halbes Jahrhundert währenden Periode des Synkretismus Zephania aufsteht und das göttliche Gericht von neuem verkündet. Es soll vor allem die Götzendiener ausrotten, die Gläubigen des Milkom und der Gestirne, die Beamten und die Prinzen und alle, die sich mit ausländischem Tand abgeben. (Zeph. 1, 5 ff.)

Zephania ist der Herold einer neuen Zeit, die kurz vor dem Untergang des Reiches in dem Propheten Jeremia und dem Könige Josia zwei der bedeutendsten Gestalten der ganzen Bibel heraufbringt. Jeremia ist der persönlichste von allen diesen Männern. Auf ihn paßt am besten, was wir von dem eigentümlichen selbständigen Leben gesagt haben, zu welchem in ihnen die Religion erwacht. Seine unmittelbare Wirkung und die Tragweite seiner Gedanken sind darum auch kaum abzuschätzen. Josia aber, der letzte große Herrscher, macht mit der praktischen Durchführung der prophetischen Ideen Ernst, soweit eben geistig-religiöses Leben durch staatliche Maßnahmen gefördert werden kann. Er erhebt zum Reichsgesetz das fünfte Buch Mosis, das im wesentlichen die Ideale und Forderungen der letzten anderthalb Jahrhunderte geistiger Entwicklung als göttliche Vorschriften formuliert. Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Reform viel leichter die kultisch-gottesdienstlichen Zustände neu zu ordnen vermochte als die ethisch-sozialen, an denen doch den Propheten das meiste gelegen war. Das Deuteronomium stellt tatsächlich an das soziale Gewissen die höchsten Ansprüche. Hinsichtlich des Kultus macht es der Gleichgültigkeit, welche jene für ihn empfinden, ein weitgehendes Zugeständnis: indem es den legitimen Opferdienst auf den Tempel zu Jerusalem beschränkt und die Laien von der Teilnahme an ihm gänzlich ausschließt, treten — wenigstens praktisch — andere als kultische Interessen in den Vordergrund des religiösen Bewußtseins.

Tiefgehende Wirkungen konnte die Reform des Josia 621 auf den jüdischen Staat nicht mehr haben, weil un-

mittelbar mit dem Tode ihres Schöpfers das Land in die schwere Krisis hineingezogen wurde, welche der Sturz der assyrischen Macht über ganz Vorderasien heraufbrachte. Aber für die jüdische Gemeinde im Exil bewährte das deuteronomische Gesetz eine starke erhaltende Kraft. Es wurde zum Banner, das die landfremden, der politischen Einheit entbehrenden Juden auf fremdem Boden zusammenhielt. Die zeremoniellen und kultischen Elemente aber, die aus der israelitischen Vergangenheit übernommen und in die festen Formen des Religionsgesetzes gegossen wurden, bekamen nunmehr, da jedes Symbol und jeder Brauch dem Werke der Einigung und darum der Erhaltung diene, eine neue Bedeutung.

So ist es zu verstehen, daß die meisten exilischen und nachexilischen Propheten, allen voran Ezechiel, zur Frage des Kultus und Zeremonialgesetzes eine andere Haltung einnehmen als ihre Vorgänger. Keine von den großen Ideen der Früheren wird preisgegeben. Gott bleibt immer der Heilige, der nur an Recht und Nächstenliebe sein Wohlgefallen hat. Aber die spezifisch „religiösen“ Satzungen werden aus der alten Zeit wieder hervorgeholt; und mag es bei manchen, wie bei den letzten, Haggai und Maleachi, auch romantische Sehnsucht sein, die die Wiederkehr der Tage herbeiwünscht, da die Altäre rauchten, so ist doch nicht zu verkennen, daß das nationale Empfinden, das keinen Propheten bei allem kosmopolitischen Geiste jemals verlassen hat, in der Sorge um die Erhaltung der Gemeinschaft bewußt oder unbewußt zu jenem Mittel gegriffen hat. Es dient als Form „zur Aufbewahrung eines edleren Inhalts, der anders als in einer so harten, alle fremden Einflüsse schroff abhaltenden Schale nicht hätte gerettet werden können“. (Wellhausen, Prolegomena, ⁶ S. 424.) Wie wenig aber alle nationalen Sorgen die universalistische Weitherzigkeit beeinträchtigt haben, das lehren die Beispiele des Deuterocesaja (Jes. 40 ff.) und des späten Buches Jona; besonders jener, der mit glühender Liebe zum eigenen Volke den Gedanken einer weltumspannenden Mission des israelitischen Gottesglaubens zu verknüpfen weiß.

Gemäß diesem Überblick wird unsere Darstellung die Gedankenwelt der Propheten nach drei Richtungen hin zu durchdringen suchen: das Verhältnis Israels zu den anderen Völkern soll uns den Sinn des jüdischen Monotheismus widerspiegeln; in der Beziehung von Gott zu Mensch offenbart sich der ethische Charakter des Gottesbegriffs und so der ganzen Religion; damit ist endlich der Weg vorgezeichnet, den der Mensch einzuschlagen hat, damit er bei Gott Wohlgefallen finde: die Lehre von den Pflichten.

II.

Die Einzigkeit Gottes.

Auch wer nur ganz flüchtig in den Geist der biblischen Religion eindringt, ist sich über einen Unterschied klar, der sie vor anderen antiken auszeichnet: sie erkennt nur einen Gott an. Der Satz des Deuteronomiums: „Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einer“ konnte von jeher als das Glaubensbekenntnis der israelitischen Gemeinde gelten. Aber so offenkundig es ist, daß Israel in historischen Zeiten nur einem Gotte huldigen sollte, so liegt doch der Sinn dieses Monotheismus nicht ebenso klar zu Tage. Denn er läßt mannigfache Nüancen zu, die sich in verschiedenen religiösen und sittlichen Anschauungen widerspiegeln.

Die biblischen Schriften reden immer von dem einen Gott, der allein von Israel angebetet werden dürfe. Da fällt alsbald auf, daß die Gottheit in der Regel einen Namen trägt: Jahve — den wir hier im allgemeinen mit „der Ewige“ wiedergeben aus einem Grunde, den unsere Darstellung sofort hervortreten läßt. Ein Individuum, das mit einem Eigennamen benannt wird, scheint ein Glied einer Gattung gleichartiger oder ähnlicher Wesen zu sein; der bestimmte Name unterscheidet die einzelnen besonderen von einander. Gegen diese Deutung kann aber geltend gemacht werden, daß „Jahve“ gar nicht als Eigennamen empfunden wird, sondern vielmehr eine besondere charakteristische Eigenschaft des göttlichen Wesens zum Ausdruck bringen will. In Ex. 3, 13 ff. wird eine

Erklärung des Namens gegeben oder doch versucht: Mose fragt Gott, wie er ihn vor den Aufschluß begehrenden Israeliten bezeichnen, mit welchem Namen er ihn benennen soll; und er erhält die Antwort Gottes: „Ich bin, sintemal ich bin . . . so sollst du zu den Kindern Israels sprechen: der „Ich bin“ hat mich zu euch gesandt.“ Hier wird also das Wort „Jahve“ mit der hebräischen Wurzel hajah = sein in Verbindung gebracht; dem Berichterstatter bedeutet Jahve danach offenbar der schlechthin, der ewig oder wirklich seiende Gott, den wahrhafte Existenz vor den nur in der Phantasie ihrer Verehrer lebenden Heidengöttern auszeichnet. Ob diese sprachliche Ableitung den ursprünglichsten Sinn des Wortes Jahve tatsächlich trifft, muß dahingestellt bleiben. Doch auch die originale Bedeutung könnte nur enthüllen, was der Name in der für unsere Kenntnis prähistorischen Entwicklung der israelitischen Religion habe sagen wollen. Für die Geschichte selber wäre sie ohne Belang.

Aber jene Erzählung lehrt noch etwas anderes, was Beachtung verlangt: den großen Unterschied, welcher den religiösen Standpunkt des Erzählers von dem bei den geknechteten Israeliten vorausgesetzten trennt. Wenn diesen die Frage nach dem Namen des Gottes zugetraut wird, der den Retter Mose zu ihnen sendet, so wird damit zugestanden, daß der Gott ihnen nur als einer unter vielen gilt. Wenn aber Mose, mit dem sich der Berichterstatter offenkundig identifiziert, von dem wirklich und ewig seienden Gotte spricht, so wurzelt er in einer Anschauung, daß es überhaupt nur einen gibt. Aus diesem Beispiel geht ferner hervor, daß die Zuversicht, welche Menschen ausschließlich auf einen Gott setzen, durchaus nicht mit der Überzeugung zusammenfällt, es existiere überhaupt nur einer. Wenn die Israeliten gerade von dem Gotte Jahve Hilfe erwarten, so braucht das nicht darum zu geschehen, weil dieser ihnen als der eine wirkliche Weltenherr gilt, dessen Gerechtigkeitsgefühl sich ob ihres unschuldigen Leidens empört. Sondern sie halten sich seines Beistandes wohl nur darum versichert, weil Jahve „ihr“ Gott ist, gerade zu ihnen in einer besonderen

Beziehung steht, genau so wie die Ägypter mit gutem Recht auf die Hilfe von Ra und Ammon hoffen, weil das „ihre“ Götter seien. Ein Volk kann einer Gottheit besonders und ausschließlich seine Verehrung weihen, ohne daß darum die Existenz anderer Gottheiten in Zweifel gezogen wird. Einen solchen „henotheistischen“ Standpunkt setzt offenbar die Sorge Moses voraus, die Israeliten könnten ihn nach dem Namen der ihn sendenden Gottheit fragen. Er erhält die Weisung: „Sage den Kindern Israels, Jahve — der Ewige! — der Gott eurer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt . . .“. Diese Antwort ist dem Verständnis eines religiösen Niveaus wohl angepaßt, das den Gott noch nicht von der historisch gewordenen und gewachsenen Volksgemeinde ablösen kann; der einzelne Mensch sieht da in der Nation noch die letzte umfassende Menschenvereinigung, zu welcher er unter allen Umständen in einem rechtlichen und moralischen Verhältnisse zu stehen hat. Darüber hinaus, zur Menschheit, dringt sein Blick noch nicht; und darum kann es auch noch nicht einen einzigen Gott geben.

Sicherlich finden wir in der Religionsanschauung des ältesten Israel Spuren eines Glaubens, dem Jahve nicht als der Ewige, als der einzige Gott der ganzen Welt gilt. Im Richterbuche hören wir von Verhandlungen, die zwischen Jiphtah und einem ammonitischen Könige gepflogen werden. Beide Parteien erheben auf denselben Gebiets- teil Anspruch. Da sagt Jiphtah: „Was dir Kemosch, dein Gott, zum Erbe gegeben, das magst du besitzen; was aber Jahve, unser Gott, uns zum Erbe gegeben, das wollen wir besitzen.“ (Richter 11, 24.) Danach scheint Jiphtah den Kemosch nicht bloß als ein Gebilde der Phantasie betrachtet zu haben, sondern als den legitimen Gott der Ammoniter. Und ähnliches gilt von dem Milkom und anderen Gottheiten. (I. Kön. 11, 23; II. Kön. 1, 2 ff.) Als David, der nationale Heros des alten Israel, vom eifersüchtigen Saul verfolgt, jenseits der Landesgrenze Zuflucht sucht, klagt er, daß des Königs ungerechter Grimm ihn zur Verehrung fremder Götter zwingt. (I. Sam. 26, 19.)

Dieses Beispiel ist recht charakteristisch; es zeigt, daß jenseits der Grenze, die Machtsphäre fremder Dämonen beginnt, daß da die Kraft des eigenen Gottes mindestens eine gewisse Schranke findet. Der Fall hat sein Gegenstück in einer anderen biblischen Szene, die einer gewissen Komik nicht entbehrt: der syrische Feldherr Naëman wird durch den Propheten Elisa von seinem Aussatz befreit. Entzückt über diesen Machtbeweis Jahves will er von Stund ab diesem Gott seine Verehrung weihen. Aber er ist von dem Vorurteil befangen, daß einem Gott nur auf seiner Heimat Erde ein Altar gegründet werden dürfe; und so bittet er sich eine Maultierladung israelitischen Bodens aus, um auf diesem Stücke des Jahve unterworfenen Gebietes in seinem Garten zu Damaskus eine Opferstätte zu errichten. (II. Kön. 5, 17.)

Was die Götter in luftigen Höhen oder in den düsteren Tiefen der Unterwelt treiben, das ist immer mehr als das unschuldige Spiel der gaukelnden Phantasie; denn ihre Welt ist ja nur eine Projektion der Völker- und Menschenwelt. In den Göttern des Mythos hat der Mensch sich viel mehr seine Ebenbilder als seine Ideale geschaffen; und so spiegelt sich in den Beziehungen der nationalen Dämonen zu einander das gegenseitige Verhältnis der sie verehrenden Menschengruppen, der Stämme, wieder. Wenn die himmlischen Herrschaftsbereiche sich durch hohe Grenzwälle von einander absperren, so ist das nur der Widerschein der menschlichen Dinge, der tiefen Gegensätze, welche die Völker von einander trennen und zu keinem Bewußtsein irgend welcher Einheit kommen lassen. Fragt man nach dem Sinn des Monotheismus, so kleidet man nur ein ethisches Problem in ein theologisches Gewand. Der rechte Monotheismus kann seine Echtheit nur erweisen, indem er sich in der Schöpfung und Bewährung der Idee von der Einheit des Menschengeschlechtes auswirkt. Daß er damit keinerlei Verwischung der nationalen Sonderarten das Wort redet, ist selbstverständlich. Im Gegenteil, nur wo Vielheit ist und bleibt, da kann die Idee der Einheit ihre regulierende Kraft offenbaren.

Der Monotheismus, der — wie wir sehen werden — zu immer klarerem Bewußtsein seiner sittlichen Konsequenzen gelangt, ist der e i n e Eckpfeiler der israelitischen Religion, und der andere ist die ebenfalls immer fester wurzelnde Überzeugung der Nation, des Ewigen Gottes auserwähltes Volk zu sein. In der Verflechtung dieser beiden Gedanken liegt ihr eigenartiger Charakter, der bis in ihre letzten Verzweigungen hin ans Licht tritt. — Wir lernten vorhin den Standpunkt des Henotheismus kennen, jenen begrenzten Monotheismus, der jedem Stamme zwar nur einen Gott zuerkennt, dafür aber auch fremde Gottheiten als real und wirksam auf jenem fremden Bereiche bestehen läßt. Auf diesem Niveau erscheinen die Götter mit den politischen und nationalen Schicksalen ihrer Gläubigen unauflöslich verknüpft. Wie das ja auch bei polytheistischen Systemen der Fall ist: das römische Pantheon mußte mit der Ausdehnung des Reiches immer mehr Göttergestalten bei sich aufnehmen; die Götter wurden die Untertanen des kapitulinischen Jupiter, sowie ihre Bekenner die Untertanen des römischen Imperiums geworden sind. Auf vorderasiatischem Boden wurde Marduk, der Stadtgott von Babylon, als Herr der Welt verehrt, da die babylonischen Könige als „Herrscher der vier Weltgegenden“ den Anspruch erhoben, daß alle Länder ihnen untertan sein sollten.

Natürlich ergibt sich daraus, daß die antiken heidnischen Religionen tolerant sind; sie erkennen sich gegenseitig ja ausdrücklich als gültig an. Aber diese Toleranz ist nur scheinbar ein Vorzug; er ist nur eine Konsequenz des ihnen fehlenden Ernstes. Wohl spielt im Bewußtsein der antiken Menschen der Glaube an Geister und Dämonen eine gewaltige Rolle; doch seine Betätigung war nicht mehr als Sitte und Brauch; wie es gar viele Sitten und Bräuche im nationalen Leben gab, die man ebenso pünktlich wie gedankenlos übte. Denn das Geistige trat im Leben der Religion gegen die Praxis von Kultus und Sitte völlig in den Hintergrund, die eben ein Ausfluß des nationalen Daseins waren und b e w u ß t als solche in Ehren gehalten wurden. Die Frage nach

der religiösen Wahrheit wurde noch nicht gestellt, noch gar nicht verstanden; die Regelung der Beziehungen zu den höheren Wesen war allein Sache des Staates, der politischen Organisation von Stamm und Volk. Die Götter waren so viel oder so wenig um das Ganze der Menschheit bekümmert, wie die Menschen, die an sie glaubten. Weil aber die Religion lediglich als ein Ausdruck des nationalen Daseins empfunden wurde und der Kreis der menschlichen Interessen in diesem beschlossen war, entbehrte sie des Rechtes und der Fähigkeit, über dieses hinauszuführen. Ja, sie konnte nicht einmal innerhalb dieser Sphäre die Führerrolle spielen; denn sie war zu fest in der volkstümlichen Gewohnheit verankert, um die zu jenem Berufe nötige Selbstkontrolle und Selbstbesinnung zu betätigen.

In allen diesen Dingen bedeutet die prophetische Religion das gerade Gegenteil zur heidnischen. Und so weit es ihr gelingt, das Volksbewußtsein Israels zu erfüllen, gewinnt dieses das Gefühl einer Sonderart, durch die es sich bewußt von allen anderen Völkern abhebt: die Überzeugung seiner Auserwähltheit durch den einen Gott. Sie mußte sich als die unmittelbare Konsequenz des strengen Monotheismus aufdrängen. Denn in diesem Glauben stand Israel ja offenkundig einzig da. Wir konnten zwar Spuren aus alter Zeit finden, denen zufolge so manche in „Jahve“ kein anderes Wesen gesehen zu haben scheinen, als die Philister in ihrem Dagon oder die Phönizier in Baal. Aber auf der anderen Seite zeigt doch schon die älteste aus vorprophetischer Zeit stammende Geschichtserzählung des Pentateuch die klare Entfaltung des monotheistischen Gedankens.

Diese Quelle beginnt mit der Schilderung des auf Erden herrschenden Urzustandes. (Gen. 2, 4.) Die Schöpfung des Menschen schließt sich an. Sie ist das Werk Gottes, des Einzigen, den allein der Erzähler anerkennt. Es kann nicht bezweifelt werden, daß diese biblischen Berichte mit den babylonischen, welche die Keilschriftfunde der letzten Jahrzehnte mehr und mehr klar gestellt haben, verwandt, ja, daß sie von ihnen abhängig

sind. Die babylonischen Schöpfungssagen sind auf ihrer Wanderschaft, die sie in viele Länder hingeführt haben, gewiß frühzeitig auch in das nahe Israel gekommen. Aber sie haben den biblischen Schriftstellern nur den Rohstoff dargeboten. Deutlich zeigt sich an der Bearbeitung der monotheistische Geist, der alle grotesken Erzählungen von der Geburt und dem Treiben der Götter ausgemerzt hat. Der religiöse Ernst des biblischen Berichterstatters macht ihn gegen die lockende Versuchung standhaft, das bunte Gaukelspiel der Göttermärchenwelt seinen Lesern vorzuführen, wie es sonst wohl überall geschah, wohin jene Sagen kamen. Der eine Gott gilt dem pentateuchischen Darsteller von vornherein als der alleinige Schöpfer der Welt und aller Menschen, die auf ihr wohnen; er ist nicht etwa erst nachträglich als der oberste Gott zum einzigen geworden.

Dieser eine, der Ewige — „Jahve“ wird auf diesem Standpunkte längst nicht mehr als Eigenname empfunden — hat laut der Anschauung der Genesis von Haus aus gar keine besonderen Beziehungen zu Israel, sondern er gehört allen Menschen, wie alle ihm gehören. Sie stammen alle von dem einen Urelternpaare ab, das er geschaffen. Daß der alte Erzähler damit bewußt den Gedanken der Einheit des Menschengeschlechtes und die Pflicht weltumspannender Brüderlichkeit zum Ausdruck bringen will, glauben wir nicht. Die moralisierende Tendenz liegt ihm wohl fern. Er will einfach schildern, wie seiner Meinung nach Menschen und Dinge geworden sind. Das gilt auch von der Geschichte vom Turmbau zu Babel und der sich anschließenden Völkertafel, welche die Spaltung des noch einigen Menschenstammes in 70 Nationen erzählt. Auch hier darf es schwerlich als das Hauptthema angesehen werden, daß die Verwandtschaft aller Geschlechter zum Bewußtsein gebracht werden soll. Zu dieser Absicht würde es schlecht stimmen, daß Gott selber durch die Sprachenverwirrung die ewige Trennung der Menschheit herbeiführen will. Aber was nicht bewußte Tendenz ist, muß doch als Keim für die spätere Entfaltung jener Idee gewürdigt werden. Jedenfalls schlägt sich in diesen

Schilderungen die Empfindung nieder, daß zwischen den verschiedenen Stämmen eine mehr oder minder nahe Verwandtschaft besteht, daß es Rassen und Völkerfamilien gibt, mit denen die eigene Nation eine engere oder weitere Beziehung verknüpft. Aber mehr darf man aus diesen Geschichten nicht herauslesen.

Ihre unmittelbare religiöse Bedeutung liegt auf anderem Felde: es ist derselbe einzige Gott, der Himmel und Erde und Völker und Menschen geschaffen hat, derselbe, der unaufhörlich ohne Unterbrechung den Weltenlauf wie die Geschicke der Nationen lenkt. So bringt die monotheistische Religion die Idee der Weltgeschichte zur Entdeckung, indem sie die auf Erden geschehenden Dinge als planvollen vernünftigen Zusammenhang zu begreifen sucht. Freilich ist eine Weltgeschichte von überraschender, verblüffender Art. Denn nachdem der eine Gott alle Nationen geschaffen und ihnen auf der Erde bestimmte Schauplätze für ihre Tätigkeit zugeteilt hat, erlischt sein Interesse für sie, um sich einem einzigen Stamme zuzuwenden, Israel, das er in seinem Urvater Abraham erwählt.

So wird uns der Hergang schon von dem ältesten der pentateuchischen Schriftsteller dargestellt, der sein Werk gut ein Jahrhundert vor dem Auftreten des ersten der „späteren Propheten“, des Amos, vollendet hat. Daraus ist zu schließen, daß bestimmte Kreise in Israel längst mit den religiösen Gedanken vertraut waren, deren Ausbildung in jenem Werke vollendet erscheint. Wir sehen, wie der monotheistische Gedanke und die Idee der Auserwähltheit von Haus aus mit einander verknüpft sind, wie sie sich gegenseitig ergänzen; und unsere Entwicklung zeigt, daß diese Anschauungen schon lange Zeit vor den Propheten in dem religiösen Bewußtsein Israels gelebt haben. Daß entgegenflutende Strömungen sich in alten Tagen und noch in späterer Zeit oft geltend machten, wird bereitwillig zugestanden.

Nun noch die Frage, wie sich wohl in jenen alten Zeiten ein Israelit es erklärt haben mag, warum der Eine, der Ewige, gerade ihn in seinem Ahnherrn Abraham

erwählt hat. Doch diese Frage wird von dem naiven Geist eben nicht gestellt. Für ihn schaltet der allmächtige Gott souverän und beglückt mit seiner Gnade, wen er will. Das erwächst erst für die spätere Zeit zum Problem. In der Art, wie es erfaßt und gelöst wird, offenbart sich die Vertiefung, welche der alte israelitische Monotheismus durch die Propheten erfahren hat.

Es liegt auf der Hand, daß der Glaube an die eigene Auserwähltheit eine arge Gefahr heraufbeschwört. Der nationale Hochmut, in welchen ein an sich berechtigtes völkisches Selbstgefühl leicht umschlägt, dürfte durch nichts so leicht geweckt werden können, wie durch die Überzeugung, des einen Gottes auserwählter Stamm zu sein. Der Hauptsinn der monotheistischen Idee, welche die Einheit des Menschengeschlechtes bedeutet, geht so leicht verloren, wenn sie nicht gar praktisch in das Gegenteil verkehrt wird. Das Werk der Propheten weiß diese Gefahr abzuwenden; sie verkündet Gott als den vor allem Gerechten, dem allein das Interesse an der Sittlichkeit und ihrem Triumphe in der ganzen Welt am Herzen liegt und der diesem Interesse jedes andere, sogar die Teilnahme am eigenen Volke, aufopfert. Der göttliche Horizont erweitert sich gleichsam, wenn Gott ausschließlich die Macht des Guten ist. Er muß zum Eigentum aller werden, die ihn, d. h. das Gute, lieben; die Aussonderung und Bevorzugung eines Stammes scheint mit dem tiefsten Sinn des ethischen Monotheismus nicht verträglich.

Tatsächlich führt eine Reihe der prophetischen Gedanken zu diesem Ziel: alle, die vor dem Exil weissagen, verkünden ja den Untergang Israels wegen seiner Sünden. Aber sie bleiben auch alle die Kinder ihres Volkes, die Kinder ihres Vaterlandes. Niemals hat es Menschen gegeben, die in so glühend heißer Leidenschaft ihre Nation geliebt haben wie diese Männer. Das Leben ihres Volkes ist ihnen das eigene Leben, füllt ihre Seele vollständig aus. Die ganze Wucht ihres hoch gespannten Affektes kennt nur eine Richtung und ein Ziel: ihr Volk, das immer ihre Welt bleibt, auch wo die Einigkeit

aller Menschen als Zukunftsbild von ihnen erschaut wird. Der Antike ist in höherem Grade als wir Modernen ein ζῶον πολιτικόν, ein politisches Wesen, das seine höchsten Interessen, seine dringendsten Anliegen in der Entfaltung des nationalen Lebens befriedigt findet; das Individuum erwacht allmählich nur zum eigenen auf sich selbst gestellten Dasein; und wir werden diesen seinen Weg auch bei den Propheten verfolgen. Aber das ist sicher: ein patriotisches Gefühl sondergleichen, die heibeste Liebe zum eigenen Volke besitzt unangefochten und ohne Nebenbuhler ihr Herz. In Drohung und Verheißung, im herbsten Tadel wie in ihrem kargen Lobe offenbart sich immer aufs neue ihre tiefe Leidenschaft für Israel.

So kommt in ihrem religiösen Bewußtsein eine einzigartige Verschmelzung von Elementen zustande, die sich anscheinend nicht ohne gegenseitiges Widerstreben vereinigen lassen: die Erkenntnis Gottes, als den Einen und Gerechten, als des Herren über die ganze Welt, und die unendliche Liebe zum eigenen Volke, die nimmermehr des alten, längst im Selbstgefühl der Nation festgewurzelten Anspruchs zu entsagen vermag, daß der eine Gott gerade diesen Stamm seiner besonderen Gnade gewürdigt. Diese Ansicht hat für sie die Bedeutung einer geschichtlichen Grundtatsache, die man als Faktum anerkennen muß, weil sie offen zu Tage liegt. Wer sie leugnet, dem ist nicht zu helfen; der ist blind. Aber der Ewige, Israels Gott, ist zugleich die Weltmacht des Guten, die unbestechliche Gerechtigkeit. Ihr bleibt das Volk untertan wie irgend eine andere Nation; und wenn die Waltung der Gerechtigkeit das Gericht verlangt, das Weltgericht, so ist Israel am nächsten der Verantwortung, weil es Gott am nächsten ist.

Aus dieser Gedankenverschmelzung keimt die ergreifende Tragik hervor, welche die Persönlichkeiten der Propheten offenbaren. Gottes Volk wird am ehesten von Gottes Strafe getroffen; die Sünde ist so groß, daß nur der Untergang eine ihrer würdige Ahndung sein kann. Nun fällt helles Licht auf die Eigenart ihres Patriotismus, auf ihre Auffassung von dem Vorzugsrang, der

Israel gebühre. Ihre Reden sind voll der drohenden, leidenschaftlich zürnenden Worte. Nichtswürdig gilt ihnen ihre Nation, weil sie sündenbeladen ist, sich also gänzlich der göttlichen Gnade unwert gezeigt hat; sie muß zugrunde gehen, so wahr Gott gerecht ist. Aber ihr Zorn ist der Zorn der Liebe, aus dem sehnsüchtigsten Wunsche geboren, Israel möchte doch durch sein Dasein erweisen, daß der Gott des Rechtes es erkoren. Und immer wieder schlägt der Grimm, der furchtbarste Fluch in die weiche Regung tiefsten Mitleids, wirklichen Mitleidens um. Kann der Ewige Israel, sein Volk, der Vernichtung preisgeben? Ja, so sagt es das sittliche Gewissen; so offenbart es ihnen der gerechte Gott; so verlangt es die moralische Weltordnung, deren Hüter er ist. Aber gegen diese Einsicht bäumt sich das Gefühl der Liebe auf, das nicht zu entwurzelnde Mitfühlen mit der eigenen Nation. Bleibt die Erwägung der sittlichen Vernunft siegreich, so ist doch der Triumph des Moralisten mit furchtbarem Opfer erkaufte: dem Menschen bricht darüber das Herz. Denn kein Prophet ist nur der blind gehorchende fügsame Sendbote des göttlichen Herrn, daß er ihm allein als Werkzeug und Vermittler seiner Weisungen an die Menschen diene; in jedem von ihnen bleibt ein eigenes Fühlen am Leben, ein Sehnen und Hoffen. Und indem die göttlichen Offenbarungen, die ihm über die Zukunft Israels zuteil werden, seine Liebe so grausam enttäuschen, treffen sie seine Persönlichkeit an derjenigen Stelle, wo sie am verwundbarsten ist, an der so tief wurzelnden Hingebung für die eigene Nation.

Aber das, was für sie persönlich nur tragisch ist und von ihnen wohl auch allein als Tragik empfunden wird, das erscheint in einem ganz anderen Lichte, wenn daran ein anderer höherer Maßstab gelegt wird: derjenige der weltgeschichtlichen Betrachtung. Wegen seiner Sünde läßt Gott Israel zugrunde gehen. Das ist traurig für das Volk, welches von dem Gericht ereilt wird, traurig für die, welche in ihm ihr Volk lieben. Aber indem das Los begründet wird, leuchtet hier zum ersten

Male die Idee einer weltgeschichtlichen Gerechtigkeit auf. An einen Weltplan hatte schon der älteste der pentateuchischen Erzähler gedacht; hier erhält sein Gedanke eine Bereicherung: der Wegweiser, der dem Völkerleben die Richtung zeigt, kann nur das Gute sein. Das Dasein der Menschen und Nationen gleicht nicht dem der Gräser und Bäume, die aufsprießen und wieder welken, wie eben die Naturkraft sie leitet; sondern das Tun und Treiben in der Menschenwelt soll Sinn und Ziel haben. Und in dem Gericht, das über sie herbeikommt, müssen sie Rechenschaft ablegen, ob ihr Leben sich dem Plan des gerechten Gottes fügt.

Wie ungeheuer weit ist diese Idee von dem Gedanken der mythologischen Religion entfernt, der die Menschen, die einzelnen und in ihnen die Stämme, den Göttern entsprossen läßt, um dann sie alle dem blinden Schicksal preiszugeben, die Götter wie die Menschen; dem Fatum, dessen Laune Leben oder Tod beschert. Daß nicht das Schicksal, sondern die Idee, die Idee des sittlichen Gottes, herrscht, ist ein für alle Mal von den Propheten entdeckt worden; und sie eröffnen so der Weltgeschichte einen neuen unendlichen Weg. Schon der älteste pentateuchische Schriftsteller kennt ja ein einheitliches Völkerleben; aber sein Interesse an diesem Problem bricht mit dem Moment ab, da sich aus dem allgemeinen Völkergewirr die Ahnen des eigenen Stammes abgelöst haben. So scheint der ganze Weltplan auf die nationale Existenz Israels, und nur auf sie, abzu zielen. Die Prophetie erkennt jene historische Konstruktion ohne Vorbehalt an. Aber der Schwerpunkt ihres Interesses verschiebt sich in die Zukunft der Weltgeschichte. Die nächste wichtige Tat des göttlichen Weltregiments ist die Bestrafung der auserwählten Nation. Die Unparteilichkeit des Ewigen kann nicht weiter schreiten als bis zur Vernichtung Israels. Aber die Weltmacht des Guten kann Gott nur bleiben, wenn das Gute an die Tageshelle der Wirklichkeit und Wirksamkeit gelangt; und so verheißt er für die Zukunft seinen Triumph auf der ganzen Erde.

Wir wollen nun das Wachsen und Werden dieser Gedanken an den einzelnen Propheten zeigen; wobei aber immer bloß die für unser vorliegendes Problem besonders charakteristischen zu Worte kommen.

Als erster verkündet Amos den Untergang. „Es fällt, um nicht mehr aufzustehen die Jungfrau Israels“. (Am. 5, 2.) Zum ersten Mal wird auf den Feind im Norden, das assyrische Reich, hingewiesen, als Vollstrecker des Gerichtes. Die staatliche Selbständigkeit Israels hat die Unglücksweissagung des Amos nur um zwei Jahrzehnte überlebt. Und doch dürfen wir schwerlich annehmen, daß sich politischer Scharfblick, historische Voraussicht in dieser Prophezeiung ausspricht. Nicht einmal mit Namen nennt er das feindliche Assur, obwohl in seinen Tagen die von der assyrischen Weltmacht drohende Gefahr keinem besonnenen Patrioten verborgen bleiben konnte. Aber dieses Volk gilt dem Amos nicht mehr als Werkzeug in der Hand des göttlichen Richters, als es die elementaren Naturereignisse sind: Mißwachs, Hunger, Erdbeben, sie alle vereinen sich, um die Verwirklichung der sittlichen Ordnung herbeizuführen, welche den Untergang des sündigen Israel erheischt.

Aber nicht nur Israels Bestrafung. Es wäre eine bedenkliche, des einen Gottes unwürdige Vorliebe, wenn sein Interesse an den Menschen, auch wo er vor allem als der Richter erscheint, sich auf eine Nation beschränkte. Und so bewährt sich schon Amos als Prophet der Völker, in dem sein Gott überall Strafe vollstreckt, wo Sünde sie herausfordert. Die Sünde aber ist der Frevel gegen das überall ohne Rücksicht auf Landesgrenzen und Stammesverwandschaft in gleicher Weise gültige Sittengesetz. Alle Nachbarn Israels, wohl überhaupt alle Völker, welche im politisch-geographischen Gesichtskreis des Amos lagen, sollen des Ewigen Hand zu spüren bekommen, aber nicht etwa weil das Opfer ihrer Freveltaten das auserwählte Volk ist, sondern weil der eine Gott die Sünde haßt und straft, wo immer sie begangen wird. Wenn „Jahve“ irgendwann einmal nur Stammesgott gewesen ist, so wird er jetzt als Voll-

strecker des Weltgerichtes dieses begrenzten Charakters entkleidet. Und indem er der Gott der Sittlichkeit ist und sonst nichts, läßt er für andere ihm gleiche oder ähnliche Wesen keinen Raum in der Welt. Denn das Gute ist eins. (Am. 1—2.)

In dem inhaltreichen Katalog von Sünden, die Amos seinem Volke vorhält, fehlt der Vorwurf des Götzendienstes. Wohl möglich, daß die politische Wiedergeburt Israels unter Jerobeam II. dem Einstrom fremden Tandes vorübergehend einen Damm gesetzt. Aber noch mehr zeugt diese auffallende Erscheinung — kein anderer Prophet kargt gerade mit diesem Vorwurf! — von der schneidenden Einseitigkeit des Moralismus, der sich hier offenbart. Religion wird eingesetzt mit der Übung des Guten in der Beziehung von Mensch zu Mensch. Nur daran nimmt Gott wahren Anteil. Er kümmert sich nicht um Opfer; aber „das Recht soll wie Wasser fließen, und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“. (Am. 5, 24.) So kann der Unterschied zwischen wahrem und falschem Kultus als belanglos erscheinen, weil auch der echte althergebrachte in den Augen Gottes nicht viel gilt. (Darüber vgl. den letzten Abschnitt.) Der Bann der antiken Religion, für welche das Herz der Frömmigkeit immer der Ritus, der rechte Kult bildet, wird durchbrochen. Deutlich zeigt sich in dieser Beurteilung der Opfer der Charakter der universalistischen Religion.

Bei alledem bleibt auch für Amos Israel das auserwählte Volk. Aber er gibt diesem nationalen Dogma eine Auslegung, daß den Volksgenossen darüber Hören und Sehen vergehen. Gott spricht: „Nur euch habe ich erkannt aus allen Geschlechtern des Erdbodens, — darum ahnde ich an euch alle eure Missetaten“. (Am. 3, 2.) Das ist der eigentliche Sinn dessen, daß der Ewige Israel mehr gehören will als einer anderen Nation: das auserwählte Volk soll mehr leisten; denn es hat ein Vorrecht — in der Ahndung. Israel wähnt sich als Liebling Gottes gegen das schlimmste unbedingt gefeilt. Gegen solchen nichtsnutzigen verblendeten Optimismus empört sich der Prophet; und die Leidenschaft



des sittlichen Pathos reißt ihn hin, sich selber zu widersprechen, allen Vorzug zu leugnen. „Seid ihr mir nicht wie die Leute da hinten im Mohrenlande?; — spricht der Ewige; — fürwahr Israel habe ich heraufgeführt aus dem Lande Ägypten und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir.“ (Am. 9, 7.) Also scheint der Auswähltheitsgedanke nur törichte Einbildung, die Illusion chauvinistischen Dünkels zu sein? Nein, in den Tiefen der unentwirrbaren religiös-nationalen Gefühle des Propheten sicherlich nicht. Wohl zieht er die letzte Konsequenz aus dem Begriff der Einzigkeit und unbestechlichen Heiligkeit Gottes: Israel fällt seiner Sünden wegen dem Gericht zum Opfer. Aber noch im Untergange, bleibt es Gottes Volk. (Am. 7, 8.) Und in die Seele des Ewigen selber kehrt die Liebe und das Mitleid ein, da er „seinem“ Volke nicht mehr verzeihen darf. (Am. 7, 1—9.) Das ist sehr wichtig: selbst dem Gott des grimmigen Amos bleibt die Liebe nicht fremd, ohne deren Beimischung die Gerechtigkeit nicht die der sittlichen Persönlichkeit sein kann. In dem Kampfe zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit, wie er die Seele des Propheten zerfleischt, kommt der Grundcharakter des israelitischen Gottes zu Worte: Israel darf sich seiner besonderen Fürsorge freuen; aber als der ausschließliche Gott der Sittlichkeit gehört er allen, und alle müssen vor ihm für ihre Taten Rechenschaft ablegen.

In ihrer „Lehre“ stehen sich alle Propheten, die vor dem Exil geweissagt haben, sehr nahe. Aber die stärkere oder schwächere Glut des Affektes der Liebe, der alles andere vergessenden Zuneigung zum eigenen Stamm nüanciert ihre Frömmigkeit. Das illustriert besonders deutlich das Verhältnis des Amos zu seinem jüngeren Zeitgenossen Hosea. Er geht von denselben Voraussetzungen aus wie jener und kommt zu den nämlichen Konsequenzen. Aber mit viel stärkerer Wucht bricht bei ihm der Unterton der Liebe hervor, und das verleiht seinem religiösen Gefühl die besondere Tonfarbe. Seinem Gott wird Israel nicht einen Augenblick so gleichgültig, wie die Leute da hinten im Mohren-

lande. Das zeigt sich mitten in der Verkündigung des Verderbens: „Wie will ich dich hingeben, Ephraim, dich fahren lassen, Israel! . . . Mein Herz dreht sich zwar in mir um, all mein Mitleid entbrennt. Doch soll ich meines Zornes Glut nicht vollstrecken, nicht Ephraim wieder vernichten? Bin ich doch, fürwahr, Gott und kein Mensch, heilig in deiner Mitte; ich sollte nicht verderben?“ (Hos. 11; 8, 9.) Hier spielt sich der ganze Kampf zwischen der Forderung der weltgeschichtlichen Gerechtigkeit und der Regung der Liebe in Gottes Seele selber ab. Wie bei Amos wird schließlich das Mitleid besiegt; aber der Widerhall, den dieser Kampfeslärm in den Gemütern der beiden Menschen erweckt, ist doch verschieden.

Hosea erschaut das Verhältnis zwischen Gott und Israel in dem Bilde eines ehelichen Liebesbundes; in dem Bilde der eigenen durch die Treulosigkeit des Weibes unselig gewordenen Ehe. (Hos. 1—3.) Wie der Prophet der Frau so hat der Ewige seinem Volke einmal um das anderemal vergeblich Verzeihung gewährt. Hoseas Liebe haucht seinem Volke eine lebendige Seele ein. „Als Israel noch jung war, gewann ich es lieb und aus Ägypten rief ich meinen Sohn; . . mit menschlichen Fesseln zog ich sie, mit den Banden der Liebe“ (Hos 11, 1—4). Nirgendwo in der ganzen Bibel erscheint Israel so sehr als der Liebling Gottes wie bei diesem Propheten. Und gleichwohl spürt man nicht den Schatten des Gefühles, daß hier engherziger Partikularismus das Wort führt, der anderen Völkern den Ewigen nicht gönnen will. Wie kommt das? Hosea erschaut Gott als die Liebe. Sie aber ist vor allem Vorliebe. Mit freier Liebestat hat Gott Israel zu „seinem“ Volke erkoren. Es ist nicht etwa eine „natürliche“ Beziehung, die Stamm und Gott verknüpft, wie die Heidengötter ihren Nationen gehören, da diese von jenen als den Ahnen erzeugt worden sind. Sondern als ein freies Geschenk, als die Gnadenwahl der Gottheit, ist Israel sein Vorzug zuteil geworden. Der Prophet denkt nicht daran, ihn in dem Verdienste wurzeln zu lassen, das von der Frömmigkeit der Erz-

väter her den späten Enkeln zugute kommt. Nein! „Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel.“ (Hos. 9—10.) Indem aber diese Liebe, diese Vorliebe, dem drohenden Verderben nicht wehren kann, da Israel sich ihrer unwert gezeigt, tritt deutlich zutage, wie sie nur in der Idee vom sittlichen Gott verankert ist.

Die Einzigkeit des Ewigen und der Vorzugsrang Israels, diese Gedanken bilden auch für die Weltbetrachtung des Jesaja die Hauptfundamente. Aber sein umfassender, auf höherer politischer Warte stehender Geist gründet auf sie ein neues religiöses Gebäude. Seine Würdigung der Dinge umspannt die großen historischen Ereignisse, deren Zeuge er ist, mit einer Tiefe, die wir bei seinen Vorgängern nicht finden. Er erlebt den assyrischen Schrecken, den Amos nur aus der Ferne geahnt. Er wirkt als erster dieser Propheten in Juda, gegen das in jenen Tagen mehrfach der feindliche Sturm tobt.

Juda und Assur gelten ihm als die Hauptakteure des sich vor seinen Augen entwickelnden Welt dramas, als die Brennpunkte der Völkergeschichte, in deren Spiel sich freilich nichts als der göttliche Weltplan offenbart. Die große Masse der eigenen Nation ist überreif für das Verderben, und die Macht aus dem Norden, Werkzeug und Geißel des Ewigen, wird das Gericht vollstrecken. Aber nicht alle fallen zum Opfer; denn „ein Rest bekehrt sich.“ (Jes. 7, 3; 10, 21; 28, 16 u. a.) „Und wenn noch ein Zehntel darin (im Lande) verblieben, so soll auch dieses wieder der Vertilgung anheimfallen, gleich einer Terebinthe oder einer Eiche, von denen beim Fällen ein Stumpf bleibt — ein heiliger Same soll dieser Stumpf sein.“ (Jes. 6, 13.) Dieser „Rest“ ist der Kern einer religiösen Gemeinde, welche sich um den Zion scharen und die göttliche Wahrheit für alle Zukunft hüten soll. Dem Jesaja dünkt es unmöglich, daß der Ewige seine Offenbarung gänzlich iruchtlos in die Seelen der Menschen gegeben habe; und er sieht in seiner Umgebung Erlesene, die hoch aus der Masse emporragen. Wenn sein Streben auch an dem stumpfen Sinn der Menge

zerschellt, so wird der „Rest“ dafür sorgen, daß Gottes Lehre nicht verloren geht. Darum muß sich die Brandung des Weltkrieges, den Assur, die Zuchtrute der Völker, entfacht, schließlich am Felsen Zion, der des e i n e n Gottes Heiligtum trägt, brechen; am Ende schaut der Zion den Triumph: die übermütig gewordene Gottesgeißel liegt zerschmettert an seinem Fuße. (Jes. 10, 20 ff.; 33 f.; 14, 25; 29, 1 ff.)

Aber ehe der göttliche Weltplan dieses Ziel erreicht hat, braust der assyrische Sturm furchtbar durch die Lande, alle Nationen züchtigend; auch Israel. In dieser Schilderung, wie die Heere der Großmacht durch die Länder fegen und stolze Staatengebilde niederbrechen, erhebt sich Jesaja zu seiner vollen Höhe als Prophet für alle Völker. Jetzt steht nicht Juda mehr, sondern Assur im Mittelpunkt der Weltgeschichte. Und seine Krieger sind die Schergen des Weltgerichtes, in dem der e i n e heilige Gott alle Nationen zur Rechenschaft zieht. Denn das ist über jeden Zweifel erhaben: Gottes Plan ist über die ganze Erde geplant, und seine Hand ist ausgestreckt über alle Völker. (Jes. 14, 26.)

Nicht am wenigsten über die stolze Zuchtrute selber. Aber nur Gott der Herr in Person vermag das Werkzeug zu zerbrechen, das er zur Vollbringung seiner Absicht sich geschärft. In das gigantische Völkerdrama, in welchem Assur bisher der Hauptakteur zu sein schien, wo er doch in Wahrheit nur Stab in des Ewigen Hand war, greift auf dem Höhepunkte, da Zion sich am Rande des Verderbens sieht, der göttliche Lenker der Dinge selber ein. Jesaja erwartet hier nicht mehr und nicht weniger als ein unerhörtes Wunder: urplötzlich im entscheidenden Moment bricht der Heilige selber herein, im Sturm und Wetter und Dröhnen; und wie ein Nichts vergeht der übermütige Assyrier, der eben noch so furchtbare Wirklichkeit war. (Jes. 17, 12 ff.; 18, 4 ff.; 29, 1 ff.)

Was aber war seine Sünde? Eben sein Übermut, der stolze Wahn, selber etwas zu bedeuten, ohne Gott,

wider Gott. Jesaja bringt eine neue Nüance in die weltgeschichtliche Betrachtung hinein, die im eigentlichsten Sinne eine religiöse ist: der Mensch ist ohnmächtig, ein Schatten. Die wahrhaft wirkende Kraft ist allein der Ewige. Man spürt schon etwas von dem Hauch des Quietismus in seiner Weisung: „In Stille und Vertrauen (auf das wunderbare Eingreifen Gottes!) ruht eure Stärke.“ (Jes. 30, 15.) Eine Mahnung, zu welcher die feurige Aktivität des Propheten selbst in seltsamem Widerspruche steht. Er verlangt in der festen Gewißheit, daß wohl die Züchtigung, nicht aber das gänzliche Verderben Judas im göttlichen Weltplane lägen, von den Königen Ahas und Hiskia, daß sie alle kriegerischen Machtmittel vernachlässigten. Das erscheint merkwürdig, fügt sich aber der grandiosen Einheit und Einfachheit seiner Weltanschauung trefflich ein.

In ihr tritt deutlich zutage, daß der eigentliche Sinn des prophetischen Monotheismus mit der Idee von der Einheit des Menschengeschlechtes zusammenfällt. Sie ist freilich noch nicht Wirklichkeit, aber Aufgabe und Ziel der historischen Entwicklung. Dieser Gedanke findet seinen sonnenklaren Ausdruck in der Verkündigung des die ganze Menschheit umspannenden messianischen Friedensreiches. „Geschehen wird es in künftigen Tagen: festgegründet wird sein der Berg des Hauses des Ewigen auf dem Haupt der Berge und überragend die Hügel; und strömen werden zu ihm alle Völker. Und gehen werden zu ihm viele Stämme und sagen: ‚Wohlan, steigen wir hinauf zum Berge des Ewigen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns belehre über seine Wege und wir wandeln in seinen Pfaden; denn von Zion geht aus die Lehre und des Ewigen Wort von Jerusalem.‘ Und richten wird er zwischen den Völkern und Entscheidung geben vielen Stämmen. Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern. Nicht erhebt Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie mehr Krieg.“ (Jes. 2, 2—4 = Micha 4, 2—3; möglicherweise an beiden Stellen aus einer älteren Quelle entlehnt.) So

treten alle Völker, deren nationale Sonderart unangestastet bleibt, zu dem einen Gott in ein bewußtes positives Verhältnis. Der Einzige ist nun auch ihnen zum alleinigen Gott geworden; und aus der Anerkennung seiner Einzigkeit sprießt in ihnen das Bewußtsein von ihrer aller Einheit hervor. Darum soll dann aller Krieg ein Ende haben, der Krieg, welcher der klarste Ausdruck der menschlichen Zersplitterung ist. Ein Gott — eine Menschheit: in diesem Gedanken erreicht die religiöse Weltbetrachtung des Jesaja ihren Gipfel. Wir dürfen hinzufügen: die höchste Höhe, zu welcher der monotheistische Gedankenweg überhaupt hinaufzuführen vermag.

So haben die Folgenden mehr die Aufgabe, ein kostbares Gut zu verwahren und zu behaupten, als es zu mehren. Als der würdigste Erbe des großen Propheten bewährt sich jener Unbekannte, dessen Werk den Schriften des Jesaja beigelegt ist: „Deuterojesaja.“ Er sucht die einzige Frage zu lösen, die noch gestellt werden konnte: was ist Israels besonderer Beruf, wenn der eine Gott allen Völkern gehört? Es soll als des Ewigen Knecht und Bote (Jes. 42, 19) zum Lichte der Nationen werden (Jes. 42, 6), durch die wahre Religion aller Welt Erlösung bringen. „Zu gering dafür, daß Knecht du mir seiest, ist's herzustellen die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzubringen, daß ich dich vielmehr mache zum Lichte der Völker, damit meine Rettung sei bis an das Ende der Erde. (Jes. 49, 6.)

Wohl war das Häuflein der Treuen, das aus dem Exil in die alte Heimat zurückkehrte, das sich als Hüter der Wahrheit vom einzigen Gott fühlte, viel zu sehr mit sich selber beschäftigt, um an die Ausführung dieses Programmes der Weltmission denken zu können. Im Interesse der nationalen und wahrlich nicht weniger der religiösen Selbsterhaltung mußten sie jetzt mehr denn je vor einer bedingungslosen Vermischung mit den Heiden zurückschrecken. Aber diese werden mit offenen Armen empfangen, wenn sie sich zur Anerkennung und Übung der religiösen Bräuche verstehen wollen. (Jes.

56, 1—8.) Maleachi sieht in den Opfern der Heiden bereits die Gaben, die sie dem einen Gotte spenden; (Mal. 1, 11) und im Buche Jona ist aller Unterschied im Verhältnis der Menschen zur Gottheit hinfällig geworden, da sie alle Sterblichen in gleicher Liebe umfängt. Es sind nicht unwürdige Epigonen, welche sich die Erkenntnis zu eigen machen: „Der Ewige wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird der Ewige einer und sein Name einer sein.“ (Secharja 14, 9.)

III.

Die sittliche Persönlichkeit.

Der eine Gott bedeutet die Einheit des Menschengeschlechtes. Seine Einzigkeit bewährt sich als die Forderung, daß die Menschheit sich als Einheit fühlen lerne. Damit ist ein fernes Ziel vorgezeichnet. Wer aber sind die Glieder dieser Gemeinschaft, und wie vollzieht sich das sittliche Werk, das in jenem Ziele gipfelt?

Wir haben bisher immer nur von Israel und den Völkern gehört, die vor dem göttlichen Weltgericht für ihre Taten Rechenschaft ablegen müssen. Der einzelne Mensch und seine religiöse Sorge und Gottes Teilnahme für ihn und seine Sorge blieben uns noch verhüllt. Aber so sicher es ist, daß die sittlich-religiöse Persönlichkeit sich nur im Gemeinschaftsleben entfalten und vollenden kann, so wenig darf sie, des eigenen Daseins beraubt, nur als Fragment des großen Ganzen etwas gelten wollen.

Es ist eine bekannte Tatsache in der Geschichte des Geistes, daß das Individuum erst sehr allmählich zu eigenem selbstbewußten Leben erwacht ist. Der primitive Mensch ist durch feste, unzerreißbare Bande an Geschlecht und Stamm gefesselt. Im gemeinsamen Opferdienst werden die Gottheiten des Stammes und die Ahnen des Geschlechtes verehrt. Die Verbände als solche sind für die strenge Innehaltung der heiligen Bräuche verantwortlich, wie sich darin zeigt, daß der

Zorn der Götter eine sakrale Verfehlung an der Gesamtheit ahndet, nicht an dem einzelnen Sünder. So ist auch der absolute Wert der Gesinnung, die ja nur in der selbstverantwortlichen Einzelpersönlichkeit erwachsen kann, für die primitive Frömmigkeit eine unbekannte Größe. Kultus und Ritus bilden ihr Zentrum; sind die unmittelbarsten und wichtigsten Lebensäußerungen der Religion, die noch keine höheren Forderungen kennt als die Herstellung objektiver, von der Gesinnung und Absicht einzelner völlig unabhängiger Zustände. So lange solche Aufgaben im Vordergrunde des Interesses stehen, kann die Religion der Individualisierung der homogenen Masse von Geschlecht und Stamm wohl entraten.

Nicht aber die Moral. Es ist undenkbar, daß nicht gleichzeitig primitive Moralbegriffe in Kraft gewesen sein sollen, die das Verhältnis der Menschen — der einzelnen — zu einander regeln wollten. Das ist psychologisch selbstverständlich, so daß es kaum nötig ist, auf das älteste bekannte Gesetzbuch der Welt hinzuweisen, auf das des Hammurabi, das schon die einzelnen Frevler kennt und bestraft und nicht für jeden Fall der Gesetzesverletzung die ganze Sippe solidarisch haftbar macht. Wie wenig sich primitive Menschen in ihrer seelischen Physiognomie von einander abheben mögen, so ist doch so viel gewiß, daß auch innerhalb der Geschlechter eine Verschiedenheit zwischen mehr oder weniger sozial sich gebärdenden Individuen empfunden werden muß; und in den Maßregeln, welche die letzteren zu einem sozialeren Verhalten erziehen oder sie ausmerzen sollen, liegen die ersten Ansätze für eine individualistische Rechts- und Moralordnung. Damit ist über die religiöse Selbständigkeit des Einzelnen noch nichts ausgemacht; ob das Individuum in den Augen der Gottheit irgendwelchen eignen Wert hat, steht dahin. Aber es ist doch ein Fingerzeig für die Religion der Propheten gegeben. In ihr muß das Individuum erwachen, weil Gott der Gute ist, der an der Gesinnung und am Gut-handeln der Menschen gegen einander sein Gefallen findet.

Wie stimmt zu dieser Forderung ihre Gerichtsverkündigung, die bei den meisten allgemeinen Untergang verheißt? Das Walten Gottes offenbart sich in der Weltgeschichte, die über die Sünder — aber doch sicherlich auch über die wenigen Guten zermalmend hinwegschreitet. Israel und Juda sollen ausgelöscht werden, weil ihre Sünden nur mit gänzlichem Verderben würdig bestraft werden können. Assur und Babel sollen dereinst dieses Schicksal teilen, weil sie mehr sein wollten als die Werkzeuge in des Ewigen Hand. Worin bestehen eigentlich die Freveltaten Israels? Es sind zu allererst soziale Übelstände, welche den Zorn Gottes herausfordern: die Bedrückung und Ausbeutung der Armen und Schwachen durch die wohlhabenden und bevorrechtigten Klassen. Wäre die Sünde, welche vor allem zum Himmel schreit, Götzendienst, Verletzung der kultischen und rituellen Verpflichtungen, dann hätte es einen guten Sinn, daß der Grimm der beleidigten Gottheit den ganzen schuldigen Verband zur Rechenschaft zieht. Aber das Unrecht, das die Propheten geißeln, setzt Menschen voraus, denen Unrecht geschieht, die unter dem zum Himmel schreienden Frevel leiden. Die prophetische Religion, welche sich mit der Sittlichkeit eins fühlt, öffnet ihren Verkündern die Augen für die Risse im Volkskörper, lehrt sie sehen, daß ihr Volk keine homogene Masse ist, des Verderbens samt und sonders würdig. Sie lernen scheiden zwischen Bedrückern und Bedrückten, Herren und Geknechteten, feilen Richtern und ihren Opfern. Und doch schreitet die Strafe, die Gott bringt, erbarmungslos über Gute und Böse, wie die Sonne ihre Strahlen auf Fromme und Frevler schickt. Kümmert sich Gott gar nicht um die Qual des einzelnen Menschen, der Gott, dessen Gerechtigkeitsgefühl so empfindlich ist? Es kommt hinzu, daß hier kein jenseitiger Ausgleich mit den Disharmonien des Diesseits versöhnt.

Nun, die Propheten fühlen sich vor allem als Kritiker der sozialen Zustände, und da spüren sie die Tragik, von der das Leben der Gesellschaft eben erfüllt ist: das Leiden ist nicht bloß der Sünde Sold, sondern es wirkt

wie eine ansteckende, todbringende Krankheit. Wenn das Gefüge des Volkskörpers der Zerrüttung und Zersetzung anheimfällt, dann ist das Ende der allgemeine Tod der Schlechten wie der Guten. Es ist der nicht zu blöndende Wahrheitssinn des sozialen Arztes, der den Untergang der Gesamtheit als die Frucht des unvernünftigen, sündhaften Lebens vieler voraussieht. Jesaja verkündet sein „Wehe der sündigen Nation, dem schuldbeladenen Volke, der Brut von Übeltätern, den frevelnden Kindern.“ (Jes. 1, 4.) Und bitter fragt er: „Wohin könnt ihr noch geschlagen werden? . . . Ist doch das ganze Haupt krank und das ganze Herz todessiech.“ (Jes. 1, 5.) Auf die Sünde folgt eben das Leid wie der Donner auf den Blitz. Hosea sieht ein, daß die Sturm ernten müssen, welche Wind säen. (Hos. 8, 7.)

Das Großartige der prophetischen Frömmigkeit besteht nicht zum geringsten in Offenheit und schlichter Wahrheitsliebe. Wenn die Weltgeschichte zum Instrument des göttlichen Gerichtes wird, dann darf man sich nicht wundern, daß der Einzelne zu einem Nichts verschwindet. Verlangen, daß sie vor dem Individuum Halt machte, hieße sie aufheben. Und so wird man urteilen müssen: für den umfassenden, auf die Betrachtung des sozialen Gesamtzustandes eingestellten Blick stehen die Einheiten der Völker im Vordergrund. Aber auch nur im Vordergrund. Sie beherrschen keineswegs alles Interesse.

Wir wissen schon, daß der Individualismus auf den verschiedenen Kulturgebieten mit verschiedener Schnelligkeit erstarkt. Das Einzelwesen fühlt sich in seiner Besonderheit wohl am ehesten, wenn die rechtliche Frage der Verantwortung auftaucht. In der Religion handelt es sich — zumal in ihren frühen Stadien — um das Schicksal des Menschen. Es erscheint für die ethische Religion als gerechte Vergeltung: Gott macht das Geschick von der Lebensführung abhängig. So spricht Jesaja von dem „Rest“, der die Vernichtung des Ganzen überdauert, weil er — ein heiliger Same — sich bekehrt. Micha ruft sein Wehe nicht mehr über ganz Israel, son-

dern nur über die, welche „Arges sinnen und Böses tun auf ihren Lagern.“ (Mich. 2, 1.) Das sind Symptome einer individualistischen Vergeltungslehre. Wenn Deuterojesaja gegenüber der Allmacht und unendlichen Erhabenheit Gottes die Völker mit dem Tropfen am Eimer, mit dem Stäubchen an der Wage vergleicht, (Jes. 40, 15) so kommt es ihm wohl vor allem darauf an, die unermessliche Größe Gottes in helles Licht zu rücken. Denn daß sie alle, die Einzelnen wie die Nationen, als ein Nichts vor ihm erachtet werden, kann nicht der religiösen Weisheit letzter Schluß bleiben. Der wahre Gott kann den Menschen in den Staub beugen und ihm seine Nichtigkeit klar vor die Seele führen. Er mag dazu seine guten Gründe haben. Aber er darf nicht mit dem Sterblichen spielen, nur darum weil er allmächtig ist; wenn er mit dem Guten eins ist, so hat er nichts mit den Göttern der Mythologie gemeinsam, die ja nichts sind wie das lebendig gewordene Schicksal, das dunkel und gefühllos beglückt oder unselig macht, wie eben es trifft. Der Fortschritt der religiösen Entwicklung läßt den Machtwillen der Gottheit und seine Äußerungen hinter die sittliche Führung und Waltung zurücktreten, in denen sie sich ihren Geschöpfen offenbart.

Unsere Aufgabe ist also, die Überwindung des Mythologischen durch das Moralische in der Religion der Propheten zu zeigen, auf daß die freie sittliche Persönlichkeit klar hervortreten kann.

Im Wesen der Religion liegt ein Zwiespalt, der von ihrer einstmaligen Geburt aus dem Mythos zeugt: der Mensch bleibt immer dem unbedingten Machtwillen der Gottheit untertan, und er soll doch frei sein, eben in der sittlichen Selbstbestimmung sein Menschentum begründen.

Den ursprünglichen Menschen lehrt die Furcht vor der unberechenbaren Natur die Furcht vor unberechenbaren Göttern, die ja nichts anderes sind als die von der Phantasie mit persönlichem Leben erfüllte Natur in ihren mannigfachen Äußerungen und Gestaltungen. Indem er diese dämonischen Wesen mit den eigenen Launen und

Neigungen ausrüstet, findet er einen Weg, ihre Wünsche zu befriedigen und sich so vor unliebsamen Überraschungen zu schützen. So entstehen Riten und Zeremonien, die Hofetikette der hohen Götterwesen, die dem menschlichen Willen bestimmte Richtschnuren geben. Sie sind unmittelbar aus der Angst um das Schicksal geboren, das ihm von der lebendig und persönlich gewordenen Natur droht. Aber wie unsinnig und abscheulich solche Riten, die den Göttern zu Ehren geübt wurden, oft sein mochten, so bedeutet doch diese Religiosität eine wichtige Vorstufe für die Sittlichkeit, indem sie den menschlichen Willen überhaupt erst durch Gebote und Vorschriften reglementiert und bindet. Die Menschen mußten daran gewöhnt sein, daß die Gottheiten Forderungen stellen und nötigen Falles erzwingen, ehe sie den Sinn des einen Gottes begreifen konnten, der vor Opfer und kultischen Bräuchen das Gute verlangt, das rechte Verhalten von Mensch zu Mensch.

So gewinnen wir eine neue Einsicht in die Bedeutung des Monotheismus, wie er von den Propheten verkündet wurde. Der mythologischen Götter gibt es viele. Denn es gibt verschiedene Arten des Lebens in der Natur; und so verwalten diese Götter die verschiedenen Arten des Verhängnisses, welches das Menschenschicksal formt. Sie sind so mannigfach und vielgestaltig wie das buntglitzernde Leben in der Natur. Was bedeutet der eine Gott? Nicht etwa die Summe der vielen, aus einer Addierung ihrer Eigenschaften und Kräfte erwachsen. Sondern er ist einzig, weil er nur die eine Aufgabe hat, der Herold und Wächter des einen Guten zu sein. Man mache nicht den Einwand, daß auch die Götter des Polytheismus sittlichen Erregungen keineswegs unzugänglich sind und sich nicht immer engherzig auf ihren Naturbezirk beschränken. Denn sofern sie sich von ihrer Heimat, dem Naturmythos, ablösen und zu sittlichen Mächten werden wollen, wie das etwa beim Ausgang der griechischen Kultur geschieht, so verlieren sie mit dem Erdgeruch ihrer Ursprünglichkeit zugleich die Eigenart ihrer Naturfarbe und werden tatsächlich zu einer Ein-

heit des Göttlichen, die nichts anderes als das Gute bedeutet.

Das Gute aber kann sich nur in der Menschenwelt auf dem Schauplatze der Natur offenbaren; und so wird der eine Gott, sein Hüter und Verwalter, zur Macht über die Natur, die ja mit dem Menschenwesen eine tausendfältige Verflechtung eingeht. Die Götter des Polytheismus aber sind als die Seelen abgestorbener Ahnen oder als personifizierte Naturkräfte Teile der Natur. Ihr Neid gegen Menschenglück, der grundlos und unberechenbar oft genug arme Sterbliche zermalmt, zeigt immer, woher sie kamen, aus der Angst vor dem Verhängnis. Wenn der eine Gott ihren Platz besetzt, dann bekommt die Religion einen neuen Inhalt, der mit dem der Sittlichkeit zusammenfällt. „Der neue Gott hat dem Menschen verkündet, was gut sei. Und das ist Recht und Gerechtigkeit zu üben . . . Götter kennen heißt hier nicht seine Natur und sein Wesen erforschen Problem des Wissens, das einzige des einzigen — denn solche Beschränkung vollzieht sogleich das prophetische Denken — ist die Sittlichkeit; was ist sie? Die Antwort auf diese Frage gibt Gott . . . Nicht was Gott sei, soll Gott mich lehren, sondern, was der Mensch sei.“ (Cohen, Ethik; S. 403.)

Die Bibel ist nicht frei von mannigfachen Spuren mythologischer Dichtung. Aber der Monotheismus, der Gott grundsätzlich von den natürlichen Dingen abscheidet und ihn über sie erhebt, macht die Verehrung der Natur und ihrer Kräfte zunichte; denn alles, was existiert, ist ja von dem Ewigen geschaffen. Wir wurden schon auf den Zusammenhang aufmerksam, der fraglos zwischen den biblischen und den babylonischen Schöpfungsgeschichten besteht. Auch biblische Erzähler wissen vom Kampfe Gottes mit den Ungeheuern der Vorzeit zu dichten. (Hiob 26, 12 ff.; Ps. 89, 11 ff.; Jes. 51, 9, 27, 1; Ps. 74, 13 f.) Wie konnte es auch anders sein? Auch in Israel haben sich Dichter an solchen gaukelnden Bildern gefreut; auch hier hat man über Werden und Wachsen der Dinge gegrübelt; und die früheste Wissenschaft

konnte auf solche Fragen nur antworten, indem sie nach mythologischer Manier der Natur Leben einhauchte. Aber — und darauf kommt für die religionsgeschichtliche Würdigung alles an — immer bleibt der ewige Gott der einzige Urheber und Erhalter aller Dinge; und seine Einzigkeit bewährt sich in seiner einzigartigen Macht über alles Natürliche.

Nur ein Wesen darf dieser Macht nicht unbedingt unterworfen sein: der Mensch in der Betätigung seines Willens. Die Frage nach der menschlichen Freiheit verbirgt sich für die primitive Religion im Schicksalsglauben. Die Götter schicken nicht bloß von außen über das wehrlose Menschenkind allerlei Dinge: gute und böse; ihre dunkle Macht kann sich auch in den eigensten Regungen seiner Seele, in scheinbar selbstsicheren, nur aus ihm geborenen Handlungen offenbaren. Die Götter können den Menschen schuldig werden lassen, um ihn dann der Pein zu überantworten.

Auch auf biblischem Boden begegnen wir Eingriffen der Gottheit in das freie Spiel des menschlichen Willens. David traut es ihr zu, daß sie ganz ungerechtfertigt den Saul zu seiner Verfolgung aufstachele. (I. Sam. 26, 19.) Er selber wird als König durch göttliche Eingebung verführt, eine Zählung des Volkes zu veranstalten, was merkwürdiger Weise als arge Sünde gilt und schwer geahndet wird. (II. Sam. 24, 1 ff.) Das Herz des Pharaos wird verhärtet, damit er Israel zu seinem eigenen Verderben nicht rechtzeitig freilasse. (Ex. 4, 21; 10, 20, 27.) In diesem Falle erscheint also der Mensch, seiner Freiheit beraubt, als Opfer des Schicksals.

Für die Götter des Mythos vermag man in „Schuld“ zu verfallen, ohne sich ihrer erwehren zu können. Das ist die tragische Schuld, gleichsam ein inwendiges, von innen heraus verhängtes Schicksal, wenn der Mensch, seinem gottgewollten „Wesen“ zufolge oder vor seinem unablegbaren Triebe zum Gehorsam gezwungen, handeln „muß“. Als ein solches tragisches Verhängnis muß es gelten, wenn er einen heillos verderbten Wesenskern in sich birgt, aus dem nur Sünde sprießen kann wie aus

dem Samen die Frucht. Die christliche Anschauung von der Erbsünde läßt so dem Menschen ewig das Schicksal der Schuldhaftigkeit bereitet sein.

Die Propheten haben ein überwältigend starkes Bewußtsein von der Macht der Sünde und besonders von der ihres Volkes. Aber diese Sünde ist keine tragische Schuld, nicht die Folge einer Gebrechlichkeit, die nun einmal der menschlichen Natur angeboren ist, so daß es aus ihr keine Rettung gibt. Die unerschöpfliche Fülle ihrer Klagen über Israels Missetaten entquillt der offenkundigen Überzeugung, daß es anders sein könnte, nicht bloß sein sollte. Das geht schon daraus hervor, daß manche von ihnen mit romantischer Sehnsucht zurück in die nationale Vergangenheit blicken, da es besser um die Sitten gestanden habe. Jesaja trauert darüber, daß die einst so treue Stadt zur Dirne ward, die voll war des Rechts, die Heimat der Gerechtigkeit, nun der Sitz der Mörder geworden. (Jes. 1, 21, 26.) Und Hosea findet die rührendsten Töne, da er den Liebesbund feiert, der in alten Tagen Volk und Gott miteinander verknüpfte. (Hos. 11, 1.)

Aber die Eingewöhnung in die Sünde muß allmählich den Charakter heillos zerrütten. Das fühlt vor allem Jeremia, der feinste Psychologe unter den Propheten. „Wandelt ein Mohr seine Haut, ein Pardel seine Streifen? Also kannst auch du, (Israel) Recht tun, gewöhnt an das Böse.“ (Jer. 13, 23.) Alles will gelernt sein; am meisten das Guthandeln. Jeremia wiederholt sehr oft den Gedanken, daß die Propheten von Gott gesandt seien, das Gute zu lehren. Und so will die prophetische Pädagogik nicht bloß auf das natürliche sittliche Gefühl einwirken, sondern sie mobilisiert auch den Verstand, damit den Menschen seine Einsicht zur Erkenntnis und Erfüllung der göttlichen Gebote führe. Dieser Religion liegt nichts ferner als ein pessimistisches Vorurteil gegenüber der „Natur“ des Menschen. Im Gegenteil, sie ist viel mehr von einem Gefühle naiver Selbstverständlichkeit erfüllt, daß der Mensch frei handeln kann.

Damit er sich gänzlich solcher Freiheit freuen dürfe, dazu war freilich noch die Wegräumung altersgrauer mythologischer Vorurteile nötig. Der Mensch, auch der einzelne, mußte auf sich selbst gestellt werden, so daß er nur die Verantwortung für seine eigenen Handlungen zu tragen brauchte. Das war in alten Tagen anders gewesen: für die Schuld der Söhne des Eli muß seine ganze Familie von Geschlecht zu Geschlecht büßen. (I. Sam. 2, 27 ff.) Weil Achan sich an geweihtem Gut vergriffen, erleidet ganz Israel eine arge Niederlage; nach der Aufdeckung der Freveltat trifft nicht nur den Schuldigen, sondern alle die Seinigen die Todesstrafe. (Jos. 7.) Für Sauls Blutschuld kommt eine Hungersnot über das Land; die Sühne leisten sieben seiner Nachkommen durch ihren Tod. (II. Sam. 21, 1, 7 ff.) Salomo und Achab sollen in ihren Kindern gestraft werden. (I. Kön. 11, 12; I. Kön. 21, 29 f.) Salomo kommt ohne Ahndung davon, um der Verdienste seines Vaters David willen. In diesen Fällen hat sich also das alte Wort bewährt, daß Gott die Schuld der Väter an den Kindern heimsucht. Man würde die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes auf den Kopf stellen, wollte man etwa in dem Leiden der Nachkommen die natürliche Folge der väterlichen Sünde erblicken. Vielmehr kommt in ihm der mythologische Glaube zum Ausdruck, daß die Gottheit den Menschen kann „schuldig werden lassen“ und ihn dann der Pein überläßt; und gleichzeitig sehen wir, wie eng das Individuum an das Geschlecht gekettet ist.

Freilich war schon in alten Tagen eine religiös-sittliche Strömung lebendig, die nur den Einzelnen für seine Sünde büßen läßt. Gang und gäbe war das vor allem in der Rechtspflege. Auch hier kamen Ausnahmen vor. Als der König Amazia von Juda die Ermordung seines Vaters sühnte, da strafte er nur die Täter selbst, nicht ihre Angehörigen. Der Berichterstatter im Königsbuche erteilt ihm ob solcher Mäßigung das Lob der Frömmigkeit; er habe so die Vorschrift der mosaischen Lehre erfüllt: Väter sollen nicht um der Kinder willen noch

Kinder um der Väter willen getötet werden; sondern jede Person werde für ihre eigene Sünde getötet. (Deut. 24, 16.) Das besondere Lob beweist, daß in jenen Zeiten dieses Gesetz offenbar von rachsichtiger Willkür häufig außer Acht gelassen wurde. (II. Kön. 14, 5 f.) Denn der Gedanke der individuellen Vergeltung ist im Deuteronomium nicht neu; er findet sich schon in der ältesten Gesetzgebung des Pentateuch. Aber auch daß Gott — nicht nur der menschliche Richter! — dem einzelnen Frevler nach seinem Frevel heimzahle, scheint man lange vor dem Auftreten des ersten Schriftpropheten in gewissen Kreisen geglaubt zu haben. (I. Sam. 26, 23; II. Sam. 3, 39.)

Ganz frei konnte das religiöse Individuum freilich erst werden, da große Individualitäten auftraten und das religiöse Leben in ihrer Person einzigartig vorlebten. In diesem Lichte erscheint uns vor allen anderen Jeremia. Er ist unter diesen Gesandten und Werkzeugen Gottes am meisten Mensch; warmherziger Mensch von Fleisch und Blut und eigenem Fühlen und Wollen. Auch er hat eine Botschaft an sein Volk. Aber den lautesten Widerhall weckt sie in seiner eigenen großen Seele. Keiner wehrt sich verzweifelter als er gegen sein Prophetentum; keiner grübelt so tief über seinen furchtbaren Beruf, der ihn sein Leben lang dazu verdammt, die Kunde von Unglück in die Welt hineinzuschreien. Er verwünscht sich und seine Sendung, die ihm den Fluch aller einträgt. (Jer. 15, 10; 20, 14.) Ja, Israel hat sein Geschick reichlich verdient. Aber „weil mein Volk gebrochen ist, bin ich selber gebrochen“. (Jer. 8, 21.) Er sehnt sich danach, der treulosen Rotte ledig zu werden; (Jer. 9, 1) und wünscht mit demselben Atemzuge, daß sein Auge ein Tränenquell wäre, die Erschlagenen zu beweinen. (Jer. 8, 22 f.)

Er fühlt sich einsam, allein, von aller Welt verlassen, nur auf sich gestellt. Denn die anderen denken alle anders, höhnen und schmähen ihn; (12, 6) sogar seine Brüder und Blutsverwandten. Und in der grenzenlosen Einöde, in der seine Seele lebt, greift selbst der Zweifel

an Gottes Gerechtigkeit ihm ans Herz: „Warum ist der Weg der Frevler glücklich, leben sicher alle, die treulos trügen?“ (12,1). Diese Frage bedeutet ihm keine letzte Antwort. Aber gerade in ihr offenbart sich die Sicherheit seiner religiösen Natur: er muß Gott erst verlieren, um ihn als seinen Gott wiederzufinden.

So weiß er sich selbst als eine und besondere Persönlichkeit Gott gegenüber; und darum bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß der Ewige immer auch auf die einzelnen Menschen und ihre Taten sehe. Diesen Gedanken erhebt Ezechiel zu bewußter Klarheit. Der Gang der Geschichte hat ihm dabei geholfen.

Das hundertmal Verkündete war geschehen; die staatliche Existenz Israels vernichtet, das Volk in die Verbannung geführt. Die Propheten hatten Recht behalten; und jetzt gab man ihnen auch Recht. Die Heimatlosen fühlten sich als Opfer der Sünde, welche die Ahnen Jahrhunderte lang begangen hatten: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder sind davon stumpf geworden.“ (Jer. 31, 28, Ez. 18, 2.) Sicherlich war das richtig, wenn es nichts anderes sein sollte als der Ausdruck der geschichtlichen Kausalität, die nun einmal tatsächlich die Schuld der Väter an den Kindern rächt. Aber die, welche also sprachen, dachten nicht an diese natürliche Verkettung der Dinge, oder sicherlich nicht nur an sie. In ihren Köpfen spukte der Schicksalsglauben, daß eine übernatürliche, unmittelbar von der Gottheit gewollte Verknüpfung zwischen den Taten der Vorfahren und dem Ergehen der Späteren gestiftet sei. So empfanden sie sich als Opfer der tragischen Schuld; und dieses Bewußtsein lähmte ihnen Mut und Kraft, weil sie nicht den starken Willen zu neuem Anfang haben konnten.

Nach Ezechiels Lehre ist die sittliche Persönlichkeit allein dadurch gewährleistet, daß das Individuum auf sich selber gegründet wird. Er macht den Einzelnen frei von den Ketten, in die ihn bisher die Solidarität von Geschlecht und Stamm und Volk geschmiedet hat. Das ist das eine. Das Werk wurde ihm erleichtert, weil in

seinen Tagen der politische Verband ja zerrissen ward. Und zum zweiten erlöst er die Person von allem innerlichen Zwang, von angeborenem Charakter und unausrottbarem Hang zum Bösen. Der Mensch, jeder einzelne, besitzt die Kraft, sich neu zu schaffen. Er wird zum Schöpfer eines neuen Ich, wenn er durch die Buße das alte auslöscht und sich den Weg zu neuem Leben bahnt. „Fürwahr, alle Seelen sind mein, die Seele des Vaters wie die des Sohnes ist mein; die Seele, die sündigt, soll sterben. Ein Mann, wenn er gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit übt . . . , gewiß soll er leben, spricht der ewige Gott. Erzeugt er aber einen gewalttätigen Sohn, . . . der nicht auf dem Wege seines frommen Vaters wandelt, sollte der am Leben bleiben? Er soll nicht am Leben bleiben! . . . Zeugt dieser aber einen Sohn und dieser sieht alle Vergehungen, die sein Vater beging, und fürchtet sich und handelt nicht ebenso, . . . ein solcher soll nicht sterben für die Schuld seines Vaters . . . : (Nur) die Seele, die sich verfehlt, soll sterben . . . die Frömmigkeit des Frommen soll auf ihm ruhen, und die Gottlosigkeit des Gottlosen soll auf ihm ruhen.“ (Ez. 18, 4 ff.) So wird der Mensch frei von der Fessel der Ahnen; und die ihm einwohnende Kraft zur Reue, zur Umkehr, macht ihn frei von sich selbst, von dem, was er bisher war. Der Mensch hat keine Vergangenheit, die er nicht jederzeit vernichten kann, wenn ihn nur der Gedanke der Zukunft, der neuen Richtung, des neuen Zieles zu erfüllen vermag. Seine Freiheit ist die Freiheit zur Umkehr. Nicht das Gewesene formt sein Leben, und mag „er selbst“ dieses Gewesene sein; sondern das, was sein soll, was sein wird. Was Ezechiel hier leistet, das ist nicht mehr und nicht weniger als die Entdeckung des Begriffs des sittlichen Handelns, der allein zur Erkenntnis der sittlichen Persönlichkeit führt. Er hat das Gespenst von der tragischen Schuld verscheucht. Nicht diese „Schuld“ ist Missetat; sie ist nur das Gebilde mythologischen Wahns; sondern die Sünde ist es, die in der Selbstverantwortung des Einzelnen wurzelt und durch seine Freiheit überwindbar wird. „Es gibt keine

Geschlechter für die Sünde. Der Begriff der Sünde fordert den Begriff des Einzelnen, des Individuums, der Person. Die Seele, die sonst auch den Leib bedeutet, hier bedeutet sie ausschließlich die Person. Und in der Sünde ist die Person entdeckt worden.“ (Cohen, Liebe und Gerechtigkeit. S. 112.)

Wir stehen hier an einem Punkte, an welchem sich die Lehre des Christentums am weitesten von der Religion der Propheten entfernt hat, an dem darum auch die Kritik der christlichen Theologen am Judentum mit besonderer Schärfe einsetzt. Auf diese Auseinandersetzung muß mit ein paar Worten eingegangen werden. Jene Kritik knüpft mit Vorliebe an die Religionsanschauung des Ezechiel an, weil dieser ihr nicht mit Unrecht als „der Vater des gesetzlichen Judentums“ gilt. Das Wesen der Gesetzlichkeit wird in der äußerlichen Übereinstimmung der Handlung mit den gebotenen Satzungen erblickt, bei denen sich noch dazu die bloß zeremoniellen in den Vordergrund drängen. So geht das Herz, die Religiosität der Gesinnung, leer aus, und es reißt eine mechanische, mechanisierende Frömmigkeit heran. Der Mensch, nur ein Bündel zusammenhangloser Tathandlungen, kann jeden Augenblick in schrankenloser Freiheit neue Pfade wählen; und es ist ihm auch allzu leicht gemacht, sich Gottes Wohlgefallen zu erringen. Denn das sittlich-religiöse Ideal ist nichts anderes als die Erfüllung einer Summe von Gesetzen und Vorschriften, die ein für allemal feststehen. Der furchtbare, das Gemüt in seinen Tiefen aufwühlende Kampf mit der Sünde bleibt ungekämpft. Der Mensch ahnt ja noch gar nicht, wie fest sie ihn gepackt hält, wie seine Seele in unzerstückter, unzerteilbarer Einheit von ihr erfüllt ist.

Es liegt auf der Hand, daß diese Kritik einzig und allein von dem Gedanken der Erlösung und dem ihn ergänzenden Begriff der Erbsünde geleitet wird. Man muß gewiß zugestehen: tiefer kann das Bewußtsein von der Sündhaftigkeit in der Kreatur nicht Wurzel schlagen als bei der christlichen Frömmigkeit. Aber diese Sünde ist ja gar nicht die neue Sünde, welche die Propheten

und vor allem Ezechiel enthüllt haben; es ist vielmehr die alte Schuld, die tragische Schuld. Die Erbsünde ist das Erbstück des Mythos. Sie hat es freilich leicht, den ganzen Menschen ungeteilt zu besitzen. Denn der ganze Mensch gilt als nichts anderes denn als eine Offenbarung der Schuld. Und die Befreiung von ihr? Sie kann natürlich nicht von der freien Tätigkeit der Person selber erkämpft werden; das ist ja gerade das Tragische der Schuld, daß sie unüberwindbar ist. Nur die von außen kommende, den Menschen radikal ergreifende Erlösung vermag sie zu entwurzeln. Indem das Judentum die Freiheitslehre des Ezechiel sich zu eigen gemacht hat, erkennt es an, daß der Schwerpunkt des Lebens in uns selber liegt, daß der Mensch weniger ein Schicksal hat, als daß er sich selber Schicksal sein kann. Wenn aber der Prophet die Möglichkeit erwägt, daß der Mensch im Kampfe um das Gute auch eine Fülle von Niederlagen erleidet und immer wieder zu neuem Leben Anlauf nimmt, so schildert er nur den wirklichen Gang der Dinge. Er glaubt an den Menschen und traut ihm die Kraft zu, daß er niemals unter der Sündenlast verzweifelt zusammenbrechen, sondern sich immer wieder mutig aufraffen würde, zu neuem Anfang, zu neuem Leben.

Die christliche Kritik am jüdischen Zeremonialgesetz ist — wenn sie konsequent aus dem Boden der fundamentalen Dogmen herauswächst — von ganz anderen Motiven geleitet wie der prophetische Kampf gegen das Opferwesen. Den Propheten kommt es darauf an, den Eifer der Menschen in eine neue, richtige Bahn zu lenken. Gott liebt vor allem die Opfer, die der Mensch dem Menschen in den Handlungen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe darbringt. Darum wird der Kultus auch gar nicht prinzipiell verworfen, sondern nur als sekundär oder schlimmsten Falles als gleichgültig bei Seite gestellt. Ganz anders denkt Paulus darüber, der Begründer der christlichen Theologie. Er nivelliert wieder Kultus und Sittlichkeit; freilich nur um von beiden zu erklären, daß der Mensch, der hoffnungslos verderbte, durch sie nimmermehr der göttlichen Gnade teilhaft

werde. Man mißverstehe das nicht. Es kommt natürlich dem Paulus nicht in den Sinn, die Nächstenliebe als an sich bedeutungslos zu werten. Nein! Aber in Gottes Augen wohlgefällig wird man durch ihre Betätigung ebenso wenig wie durch eifriges Opfern. Denn das eine und das andere gehört zu den „Werken“; nicht aber durch Übung von irgendwelchen Werken, sondern allein durch die gläubige Hingabe an die dargebotene Erlösung wird der christliche Mensch selig. Die Propheten haben das Zeremoniell gering geschätzt, um des Menschen willen, dem alles menschliche Mühen möglichst ungeteilt gehören soll. Das Christentum erklärt Kultus und Sittlichkeit als religiös bedeutungslos, weil die Erlösung durch den Christus ganz und gar ein Geschenk bleiben muß, das dem verderbten Menschenkind allein durch die göttliche Gnade zuteil werden kann. Es ist darum eine arge Verkennung des wahren Zusammenhanges der Dinge, wenn die christliche Lehre wegen ihrer Ablehnung des Zeremonialgesetzes als die Hüterin des gut prophetischen Geistes hingestellt wird, während das spätere dem kultischen treu ergebene Judentum als ein Abfall von jener Gesinnung gilt. In Wirklichkeit steht der religiöse Charakter auch des spätesten Judentums in seinem spezifisch sittlichen Grundzuge, durch den das gottgefällige Leben immer auf die freie selbstverantwortliche Tat gegründet wird, der prophetischen Ansicht unvergleichlich näher als das Christentum, welches das eigentliche Selbst der Persönlichkeit entwurzeln muß, damit die ganze Arbeit von der Erlösung geleistet werden kann.

Aber die prophetische Lehre wäre keine Religion, wenn der Erlösungsgedanke ihr völlig fremd bliebe. Je stärker die Freiheit der Person, die Freiheit des Individuums betont wird, umso dringender droht die Sorge, ob diese Freiheit auch zu dem Ziele führen werde, das der ethische Wille Gottes dem Menschen aufgegeben hat. Wird in der Zukunft das Gute Wirklichkeit sein, das ewig gefordert werden muß? Die Antwort auf diese Frage geben die Weissagungen von den Tagen des Messias.

In keinem Gedanken offenbart sich der sittliche Genius der Propheten so tief wie in diesen Verkündigungen. Denn nirgendwo fand sich in der Vorstellungswelt ihres Volkes krause groteske Dichtung mit religiös bedeutsamen Ideen inniger verschmolzen als hierbei. In phantastischen farbenprächtigen Gemälden malte der Volksgeist gaukelnde Zukunftsbilder, das Ende oder die Umwandlung aller Dinge. Man träumte von einer Weltkatastrophe oder einem neuen Paradiese; von einem Weltenbrand, der alles verzehren wird, oder von einem goldenen Zeitalter, da sich die Wüste zu einem Fruchtgarten umwandeln sollte, da das Licht des Mondes so hell strahlen wird, wie das der Sonne, die Sonne aber mit siebenfacher Leuchtkraft. (Joel 4, 18; Jes. 41, 18 ff 51, 3; 55, 12 f; 65, 17; 66, 12. Secharja 14, 6 f u. v. a.)

Mit grandioser Kraft hat der ethische Geist der Propheten aus dieser Mythologie Religion geschaffen. Der Weltuntergang wird ihnen zum Weltgericht; die paradiesische Wonne aber gestaltet sich für ihr selbstsicheres Vertrauen auf Gott und die Menschheit zur ewigen Erneuerung und Verbesserung des Menschengeschlechtes um. Ihnen liegt nichts am neuen Himmel und einer neuen Erde, über welche sich die Phantasie der Früheren ergötzte oder erschreckte; sondern alles kommt darauf an, daß die ganze Erde von Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis voll ist wie die Wasser den Meeresgrund bedecken. (Jes 11, 9.) Das sind die Tage des Messias. In ihnen gründet der ewige Gott das sittliche Reich der Zukunft auf Erden. Denn dieser Gott hat nur die eine Aufgabe, für die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit zu sorgen. Die Tage des Messias bedeuten kein Ende, sondern sie sind der neue Anfang des sittlichen Lebens. Weil aber alle Sünde Sünde gegen den Menschen ist und diese ihren sichtbarsten Ausdruck in der selbstischen eigensüchtigen Absonderung der Einzelnen — der Individuen wie der Völker — findet, so führt die messianische Zukunft zu einer Vereinigung alles dessen, was Menschenantlitz trägt. „Diese Menschheit hat noch keine Wirklichkeit auf Erden. Erst wenn alle Völker zu-

sammenströmen werden zur einheitlichen Verehrung des einzigen Gottes, erst in dieser Zukunft wird die Menschheit wirklich werden. Diese Zukunft ist daher kein Traumgebild, keine Phantasie der Dichtung, kein Rätselbild des kühnen, über einen engen Nationalsinn hinausstrebenden Verlangens, in dem etwa nur ein politischer Eroberungssinn sich versteckt hielte. Diese Hoffnung ist der Zielgedanke einer neuen Richtung der Sittlichkeit. Es ist eine Urform des sittlichen Idealismus, welche sich hier vollzieht". (Cohen, Religion und Sittlichkeit S. 143.)

IV.

Die wahre Sorge des Menschen.

Die wahre Sünde ist die Sünde gegen den Menschen; also ist die wahre Sorge die Sorge für den Menschen. Der Sinn dieser Forderung wird uns klar, wenn wir den zwiefachen Gegensatz beleuchten, von dem sie sich abhebt. Dem Antiken war Frömmigkeit vor allem peinliche Gewissenhaftigkeit im Opferkult und in den tausend Bräuchen, wie immer sie die Ehrfurcht vor den seltsamen Launen der Götter heischte. Indem er sich solchem Verlangen pflichtgetreu fügte, errang er ihr Wohlgefallen, war er mindestens vor argen Ausbrüchen ihres Zornes sicher. Durch die Befriedigung der Götter sollte also das eigene Schicksal sichergestellt werden. Die Angst vor der Ungewißheit des Geschickes, die ja nichts als die Kehrseite des uns eingeborenen Strebens nach Lust und Lebenserhöhung bedeutet, kann den Menschen niemals verlassen. Und wenn er in der Religion die Antwort auf Fragen sucht, die ihm die wichtigsten sind, so wird keine Religion die Sorge um das persönliche Heil aus ihrer Welt jemals verbannen können.

Aber es kommt sehr auf den Grad an, in welchem sich das Streben um die eigene persönliche Glückseligkeit in einem Glauben geltend macht. Das Interesse am Seelenheil vermag alle anderen Interessen aufzusaugen. Wenn das irdische Leben nur als Vorhalle zu

einem künftigen besseren und wahren Dasein gilt, wenn die Welt, diese Welt, mit dem Makel der „Weltlichkeit“ behaftet erscheint, dann kann die rüstige pflichtgetreue Wirksamkeit hier auf Erden, dem Schauplatz, auf welchem Menschen irren und kämpfen und streben, niemals als Selbstzweck gewürdigt werden. Wir wollen den Einsiedlern und Mönchen und allen anderen, welche dieses Leben nur in Erwartung des zukünftigen durchleben, gerne das Zeugnis ausstellen, daß zahllose Taten der Liebe und Freundlichkeit gegen die Menschen ihr Dasein schmücken. Wir wissen auch, daß die Religion — und zwar jede — an der Frage nach der Grenze des menschlichen Seins nicht stumm vorübergehen darf. Und doch kann eine aktive freudige selbstsichere Anteilnahme an der sittlichen Tätigkeit nur gedeihen, wo die Religion die sittliche Arbeit, d. h. aber die Wirksamkeit mit den Menschen und für die Menschen, ausdrücklich zum ersten, ja zum einzigen Gebote Gottes erklärt; wenn sie das unmittelbarste und vornehmste Interesse an dem Leben in der Menschenwelt nimmt.

Die Propheten schweigen völlig von einem Dasein nach dem Tode, als einem Reiche, in welchem sich das Schicksal der Sterblichen vollendet. Sicher ist, daß ihr Volk in früheren Tagen und auch noch zu ihren Zeiten den allgemein verbreiteten Seelenglauben geteilt hat. Denn der Kampf gegen den Glauben an abgeschiedene Geister und den Kult, welcher ihnen geweiht wurde, wird von ihnen und der unter ihrem Einflusse entstandenen Gesetzgebung mit großer Entschiedenheit geführt. Diese — so heftig befehdete — Unsterblichkeitsvorstellung hat aber mit derjenigen, die später im Judentum und vor allem im Christentum zur Herrschaft gelangte, gar nichts zu tun. In alten Zeiten wurde die tote — oder vielmehr vom Leibe getrennte — Seele zum Dämon, zum Halbgott erhoben und von den Menschen voller Grauen verehrt. In der späteren religiösen Entwicklung aber war die Seele gehalten, vor Gott Rechenschaft abzulegen für die Werke, die sie vollbracht, solange sie mit dem Körper vereinigt gewesen. Von diesem

Unsterblichkeitsglauben verraten die Schriften der Propheten keine Spur.

Diese Tatsache hängt jedenfalls damit zusammen, daß die politischen und sozialen Erscheinungen im Vordergrund ihres Interesses stehen, während der Unsterblichkeitsglaube doch vor allem die Hoffnung des einzelnen Menschen ist. Aber wie dem auch sei, was hier Ursache und was Wirkung sein mag: sicher ist, daß die prophetische Betrachtung der Dinge sich allein dem Tun und Treiben, dem Wollen und Sollen der Menschen auf dieser Welt zuwendet. Ihr heißes Bemühen, ihr ganzes Leben und Streben gehört der Besserung und Veredelung der Menschen; sie stehen fest und sicher im Dasein, mitten im Lärm und Getriebe der Ereignisse. Tatkräftig und mit ungeteiltem Herzen vermögen sie darum auch zu den Fragen Stellung zu nehmen, welche die jeweilige Lage zur Lösung vorlegt. Es schweigt jede müde Stimmung; niemals regt sich bei ihnen mürrische tatenlose Fernhaltung von den Geschäften „dieser Welt“. Denn „dieses Dasein“ ist das einzige, von dem sie reden. Alle Erwartungen, Aufgaben, Hoffnungen und Befürchtungen müssen sich in ihm erfüllen, wenn sie überhaupt realisiert werden. So wird der Mensch zu seinen Pflichten gegen den Menschen mit einem Ernst und einer Wucht hingelenkt, wie sie niemals später von religiösen Persönlichkeiten erreicht wurden. Denn die haben nur zu oft die Sorge für das eigene Seelenheil für wichtiger empfunden, als die lebendige Teilnahme und Mitarbeit an den Aufgaben der Kultur und der Sittlichkeit; der selbständige, der allein selbständige Wert dieser aber wurde oft verdunkelt und verdächtigt.

Wir wollen nun im einzelnen auf die ethischen Forderungen eingehen, welche von den Propheten erhoben werden, und zugleich die schon mehrfach berührte Frage nach ihrer Stellung zu Opfer und Tempelkult endgültig erledigen.

Alle großen Propheten, welche vor dem Exil geweisagt haben, Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia, haben mit starken leidenschaftlichen Worten beteuert, daß

Gott kein Gefallen an Opfern finde „Ich hasse, ich verschmähe eure Feste, ich mag nicht riechen eure Feiern. Denn wenn ihr mir Brandopfer darbringt und Speiseopfer: ich hab' keinen Gefallen dran; den Dank eurer Mastkälber beachte ich nicht. Weg mit dem Lärm deiner Lieder, das Klingen deiner Harfen will ich nicht hören. Es fließe aber wie Wasser das Recht und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Strom.“ (Am. 5, 21 ff.) So spricht kein theologischer Doktrinär, dessen „System“ den förmlichen Gottesdienst grundsätzlich und bewußt ausschließt; sondern das zum Durchbruch gelangende sittliche Gewissen ist empört über die offenkundige Verkehrtheit der Menschen, die sich zeigt, wenn Frevel und Fest im trauten Verein auftreten. Amos fühlt und sieht es wohl auch vor sich, wie gefährlich es ist, wenn moralische Unzuverlässigkeit sich mit eifriger Kultübung paart. Denn hier ist der beste Nährboden für den Glauben bereitet, daß mit Opfer und Tempeldienst alles geschehen sei, was die Gottheit fordert. Darum möchte er in grimmer Ironie die Heiligtümer am liebsten geschlossen wissen. Wer so denkt und empfindet, der kann für seine Person freilich nicht mehr die naive Freude des Volkes an Wallfahrten und Feiertagen teilen; aber wenn er sie ausdrücklich verwirft, so geschieht es doch nur, weil er schaut, wie Festesjubiläum und Wallfahrt sich so gänzlich unbefangen und gedankenlos mit sittlicher Verderbtheit verknüpfen. Denn das steht dem Amos über allen Zweifel fest, daß das Herz der Frömmigkeit die Menschenliebe sein muß; daß Religion mit Moral zusammenfällt. Man darf aber nicht vergessen, daß diese Anschauung niemals zu einem nüchternen Moralismus führen kann, sondern von dem lebendigsten religiösen Gefühl erfüllt bleibt; weil ja das reale in Offenbarungen aller Art sich äußernde Verhältnis der Menschen zu Gott diesen Männern selbstverständliche Voraussetzung ist. Das zeigen deutlicher als Amos noch seine Nachfolger.

Auch des Hosea Gott läßt verkünden: „Denn an Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern; an

Gotteserkenntnis, nicht an Brandopfern“. (Hos. 6, 6.) Aber auch hier sind es offenbar nur die Gaben der Sünder, die der Ewige verwirft. (Hos. 5, 5 f.) Es gilt ihm als Unglück und Strafe, daß Israel auf fremden Boden wird Unreines essen müssen, (9, 3) seinem Gotte keine frohen Feste feiern kann. Er klagt über den Götzendienst, dem sich das Volk ergeben. Aber der ist nicht der einzige Beweis der Abtrünnigkeit. Israel sollte seinem Gotte untertan sein und sonst niemandem; auch keinem irdischen König, (10, 9) der es nur dazu verführt, sich in die Händel der Nationen einzumischen, die das auserwählte Volk doch nichts angingen. (10, 13.) Diese Polemik ist offenbar schon von der Idee eines Gottesstaates geleitet, in dessen Grenzen es für die Bewährung eines starken und selbstbewußten politischen Willens keinen Raum gibt. Amos geißelt die Prunksucht der Großen, weil sie auf Kosten ihrer ausgeplünderten Brüder raffiniertem Luxus fröhnen. Hosea verwirft aus einem dunklen religiös-patriotischen Gefühle heraus die übertriebene materielle Kultur überhaupt, weil das unisraelitisch sei, das Volk seinem Gott entfremde. In beiden Propheten kommt der Groll zum Ausbruch, den wohl hauptsächlich die bäuerlichen konservativen Schichten gegen die von den Kanaanitern übernommene Stadtkultur hegten. Sie drohte die gute alte Sitte zu untergraben. Aber während Amos nur das Elend der Armen sieht, das der übergroße Reichtum der Reichen notwendig zu seiner Kehrseite hat, und den Luxus allein aus menschlichen sozialen Motiven heraus geißelt, empfinden wir bei Hosea einen leisen Unterton der Stimmung, daß die sittenzerstörende Kultur dieser Zeit die Menschen allzusehr verweltliche und so der Sünde in die Arme treibe. — Man muß solche Nuancen beachten, weil sie uns zeigen, daß in den Propheten scharfgeschnittene selbständige Persönlichkeiten in die religiöse Geschichte eintreten.

So stellt sich unser Problem unter einem neuen Gesichtswinkel dar, wenn wir seine Fortführung bei Jesaja betrachten. Wir wissen schon aus der Schilderung des göttlichen Weltplans, was ihm als Kardinalsünde dünkt:

der menschliche Übermut, der nicht jeden Augenblick daran denkt, daß Gott allein der Herr aller Dinge ist. Darum bringt der Tag des Gerichtes die Katastrophe über alles Ragende und Hohe. An ihm wird menschlicher Stolz gebeugt; aber auch Libanons Zedern und die hohen Eichen von Basan; die stolzen Türme und die festen Mauern werden gestürzt. (Jes. 2, 12 ff.) Voller Zorn und Hohn verheißt er den vornehmen Damen von Jerusalem, daß „jener Tag“ ihrem unerhörten Luxus ein grausiges Ende bereiten werde. Das klingt wie ein Schrei des Entsetzens, des Schreckens über die furchtbare Sünde, welche Menschen auf ihr Haupt laden können, den Stolz und die Einbildung. (3, 16 ff.; 32, 9 ff.)

Jesaja hat ein außerordentlich lebendiges feines Gefühl dafür, daß echte Frömmigkeit die völlige Unterwerfung unter den göttlichen Willen verlange. Freilich der Prophet hat gut reden; er ist sich der unaufhörlichen Offenbarung Gottes bewußt. Aber die anderen Menschen? Nun, ihnen offenbaren eben die Boten des Ewigen, was dessen Forderung an sie sei. So stellt er vor allem an die, welche sich als die nationalen Führer wännen, an Könige und Fürsten, das Verlangen des gläubigen Vertrauens auf Gott, des Verzichtes auf die große Politik. Denn Gottes Plan macht alle Anschläge des Feindes doch zunichte. Kein anderer hat so wie er betont, daß Gläubigkeit die Grundlage der Beziehung des Menschen zu Gott sei, das Vertrauen in seine fürsorgliche Waltung, welche seinen Plan allen scheinbaren Schwierigkeiten zum Trotz ausführt. Natürlich ist er wie die früheren davon überzeugt, daß der Eifer, den das Volk auf den förmlichen Gottesdienst verwende, besser angewendet würde, wenn er sich dem Menschen und seiner Not zukehren möchte. Aber der scharfe Kampf, den gerade er gegen Götzendienst und Aberglauben aller Art führt, zeigt doch, daß er einen offenen Blick für die besonderen Gefahren hat, mit denen der heidnische Kult sein Volk bedroht. (2, 8; 1, 29; 17, 10 ff.; 8, 19; 2, 6.)

Bis zu welchem Abgrund dieser zu führen vermag, das erfahren wir aus der Mahnrede des Micha. Er zieht

mit knappen Worten das Fazit aus den Lehren seiner Vorgänger, indem er die wahre Forderung Gottes aufstellt: „Er hat dir verkündet, du Mensch, was gut ist; und was verlangt der Ewige von dir? Nur Recht tun. Liebe üben und demütig wandeln mit deinem Gotte“. (Mich. 6, 8.) Auf den Sinn dieser Forderung fällt erst helles Licht, wenn wir beachten, was ihr vorangeht. Der Prophet malt die Seelenangst des Sterblichen, der sich um sein Geschick ängstigt. „Womit soll ich hintreten vor den Ewigen, mich beugen vor dem Gott in der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn treten, mit einjährigen Kälbern? Gefallen dem Ewigen etwa tausende von Böcken, unzählige Bäche Öls? Soll ich ihm etwa meinen Erstgeborenen als Sühne für mich geben, meine Leibesfrucht als Buße für mein Leben?“ (6, 6—7.) Das sind Fragen, welche der Mensch verschüchtert und verängstigt an Gott, oder vielmehr an die Schreckgespenster des Mythos richtet. Jene Antwort aber erteilt der Einzige, der Gott der Sittlichkeit.

Solche aus der Fremde eingeschleppten barbarischen Anschauungen muß unter den folgenden vor allem Zephania bekämpfen. Als der letzte bedeutende König von Juda, Josia, den gesamten Kultus von fremden Einflüssen reinigte und auf den Tempel zu Jerusalem beschränkte, war man vor Ausschreitungen immerhin besser gesichert als früher. Dieses Verdienst kommt dem Deuteronomium zu, das Josia sich zur Richtschnur seiner Reform und seiner ganzen Tätigkeit nahm. In ihm werden die Gedanken der Propheten in Scheidemünze ausgeprägt. Auf seinen sozialen Kern gehen wir noch ein; jeder Prophet kann in ihm nur den Reflex seiner eigenen Überzeugung finden. Eine andere Frage aber ist, ob sie sich von der unmittelbaren praktischen Wirksamkeit jenes Gesetzbuches allzuviel versprachen. Wir hören den Jeremia einmal über diejenigen höhnen, welche sprechen: „Weise sind wir, und des Ewigen Thora ist bei uns“. — „Fürwahr, zur Lüge hat es gemacht der Lügengriffel der Schriftgelehrten“. (Jer. 8, 8.) Klingt das nicht so, als ob er es für gefährlich hält, wenn die Re-

ligion schwarz auf weiß geschriebene Satzung geworden ist? Der Besitz konnte nur zu leicht als Ersatz der Erfüllung gelten.

Jeremia bietet — auch was seine Stellung zum Kultus angeht — wenig Gedanken, die sich nicht bei den Früheren mit der gleichen Klarheit finden. Das Leben offenbart seine Größe besser als die Lehre, die nur bekanntes in neuer Anwendung zeigt. Seine Gleichgültigkeit gegen Formen und Riten verschließt ihm nicht das Auge gegen die hohe Bedeutung, welche der Sabbatheiligung beizumessen ist. (Jer. 17, 21—27.) Das Deuteronomium hatte erkannt, worin der wahre Wert des Sabbats liege, daß er weniger ein Tag der Gott geweihten Feier sein sollte denn ein Tag der Ruhe für den geplagten Menschen. (Dt. 5, 14—15.) Die exilische Gemeinde sieht in ihm auch ein wichtiges Bundeszeichen, den Beweis der Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft.

Von Ezechiel ab begegnen wir keinem prophetischen Worte mehr, das von Geringschätzung oder Gleichgültigkeit gegen den Kultus zeugt. Von nun ab gilt er — der Opferdienst in dem neu zu errichtenden Tempel wie die vielen Bräuche und Symbole, die sich seit alters durch das religiöse Leben der Israeliten hindurchgewunden haben, — als unerläßliches Mittel zur Erhaltung und Festigung des Gemeinschaftslebens. Es sieht freilich wie ein Rückschritt aus, wie eine Verengung und Beschränkung des weltumspannenden Idealismus der alten Propheten, wenn ihre Epigonen sich um Dinge mühen, die den Großen in der Vergangenheit nichtig und wertlos erschienen waren. Wenn Ezechiel in seiner Vision vom neuen Jerusalem den Plan eines Gottesstaates entwirft, in welchem es vor allem auf die peinliche Beobachtung minutiöser Riten und Kulthandlungen ankommt, so daß kraftvolles politisches und soziales Leben zur dumpfen Enge und Gebundenheit eines Kirchenstaates zusammenschrumpft; wenn die Propheten der neuen Gemeinde von Jerusalem, Haggai, Secharja, Maleachi, die Heimkehrten immer wieder zu Neubau und Betrieb des Tempels mahnen: da Gott dann erst seinen Groll gänzlich fahren

lasse; wenn Haggai ein reges Interesse für die peinliche Scheidung von rein und unrein bekundet (Hag. 2. 10—13); wenn Maleachi auf untadelige Opfer, Zehnten und Heben besteht (Mal. 1, 6 ff). Wir meinen, es dürfe nicht der Abstand dieser Anschauungen von der schneidigen Einseitigkeit der Früheren verkannt werden. Aber noch weniger wollen wir übersehen, daß neue Zeiten und Umstände neue Mittel erforderten. Die Alten schauten ein starkes ungebrochenes Volkstum, eine Nation, die auf eigenem Boden saß, deren Glieder ein Schicksal mit einander verknüpfte. Sie konnten geradenwegs auf das Ziel schreiten, ohne sich um die Erhaltung des nackten Lebens ihrer Gemeinschaft, Sorge zu machen. Nachdem aber die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems die wichtigsten Bedingungen der nationalen Existenz zerbrochen hatte, war die Gefahr gänzlicher Vernichtung in furchtbare Nähe gerückt. Jetzt mußte alles mit Liebe gepflegt werden, was die religiöse Eigenart Israels sinnfällig demonstrierte. Anders war es nicht möglich, daß dieser Stamm am Leben blieb.

Ebenso klar aber ist es, daß der einmal in der prophetischen Religion geweckte Sinn für den Menschen, für die Frömmigkeit der Nächstenliebe auch bei den Epigonen nichts von der alten Kraft und Leidenschaft einbüßt. Da die soziale Richtung in der Religiosität der gemeinsame Grundzug des ganzen Prophetismus ist, so vermögen wir einen systematischen Überblick von ihr zu geben.

Es fällt auf, daß die Freveltaten, welche gegeißelt werden, stets recht massive klobige Verbrechen sind: Mord, Raub, geschlechtliche Sittenlosigkeit, Ausbeutung der Hilfslosen und Verlassenen, Bestechlichkeit, ungerechtes Gericht. Ihnen gegenüber werden ewig neue Recht und Gerechtigkeit, Achtung vor dem Eigentum der Schwachen, Mildtätigkeit und Wohlwollen gefordert. Der Prophet fühlt sich immer als der Anwalt der Armen; aber nicht darum, weil die Armen um ihrer Armut willen bei Gott in Gunst stehen; sondern weil nur sie einen Verteidiger brauchen. Den Reichen wird

nicht ihr Reichtum zum Vorwurf gemacht, sondern die gewissenlose Art, auf die ihn viele erworben haben. Wir hören harte Worte gegen den Luxus und die Verschwendung, die sich bei den Wohlhabenden zeigen. Aber dieser Tadel ist niemals aus dem Grimm des weltabgewandten Kulturfeindes geboren, dem Reichtum und Lebensfreude Sünde bedeuten, sondern aus der Entrüstung über die Vergeudung von Werten, deren besonnene gerechte Verwendung gar viele Nöte mildern könnte. Nirgendwo verrät sich die Spur einer abschätzigen Beurteilung der „zeitlichen Güter“, die sich nur ans Licht wagen kann, wo „dieses Leben“ mehr oder weniger bloß als Vorbereitung für ein künftiges wahres gilt. Wenn manche von ihnen, wie Amos, Hosea, Jesaja, den Kampf gegen die Überfeinerung der Sitten führen, so spielt gewiß auch das religiöse Motiv mit, daß Gott den Hochmut der Hyperkultivierten nicht dulden könne. Aber dieses schwingt nur als leiser Unterton in der Begründung mit, die ganz wesentlich von dem sittlichen Bewußtsein bestimmt wird, daß der Gegensatz in den sozialen Zuständen zum Himmel schreie. Auch ein nationales Moment zeigt sich wirksam. Die Israeliten waren offenbar bis tief in die Königszeit hinein von der kanaanitischen Kultur, die vorwiegend in den Städten blühte, wenig berührt. Sie hausten auf ihren Äckern, ergeben der väterlichen Art und einfachen Sitte. Erst allmählich und langsam gelangte jene zu Einfluß. Dagegen wehrt sich der Eifer der Propheten, welche das Gebaren der Städter als erborgte Hyperkultur empfinden mochten.

Amos tadelt „die Sorglosen auf dem Zion und die Sicherer auf dem Berge von Samaria, die der Adel des vornehmsten der Völker sind, denen das Haus Israels zuströmt“ (Am. 6, 1): „Sie liegen auf Betten von Elfenbein und recken sich auf ihren Lagern, sie verzehren fette Lämmer, die von der Herde, und junge Rinder, die aus der Hürde kommen, sie girren zur Harfe, bilden sich ein, wie David zu spielen. Sie trinken Wein aus Sprengschalen und versalben das beste Öl —: aber um den

Schaden Josephs (= Israels) tragen sie kein Leid“ (6, 4—6). Also, ihre Schuld besteht nicht in ihrem unerhörten Prunk, sondern allein in der schändlichen Sorglosigkeit, die sie den Kummer ihres Volkes vergessen läßt. Jeremia fährt den König Jajakim an: „Bist du ein König, weil du im Zedernbau wetteiferst mit deinem Vater? Wie? Aß und trank er nicht? Aber er übte Recht und Gerechtigkeit, da ging's ihm wohl.“ (Jer. 35, 6 ff.) Den Großen und Reichen werden Ehre und Reichtum und hohe Stellung gegönnt, wenn sie von ihnen nur rechten Gebrauch machen. Nichts liegt den Propheten ferner als die Absicht, die Einrichtungen und Anschauungen ihrer Zeit von Grund aus umzustürzen und zu verändern; sie sind keine Revolutionäre. Aber als erbarmungslose Kritiker, die sich von keiner Rücksicht als von der des Gewissens leiten lassen, unterwerfen sie alle Erscheinungen des öffentlichen Lebens ihrer Prüfung; und ihr hochgespannter Idealismus malt einen Zustand von Staat und Gesellschaft, in dem die Forderung der Gerechtigkeit erfüllt ist.

Was aber heißt ihnen Gerechtigkeit? Wir wurden schon darauf aufmerksam, daß ihre Reden von ewigen Klagen über die Verletzung der elementarsten Pflichten gegen Leben und Eigentum widerhallen. Und so bedeutet ihnen Gerechtigkeit sicherlich zunächst nichts anderes als die Unterlassung von offenkundig ungerechten, unsittlichen Handlungen, die von dem Arm auch des primitivsten Rechtsstaates geahndet werden — oder vielmehr geahndet werden sollten. Sie haben ein sicheres Auge für den Zusammenhang der Dinge des sozialen Lebens; erkennen ganz genau, wie die Einzelnen unter der Sünde und der Krankheit der Gesellschaft leiden. Diese ist im staatlichen Gemeinwesen organisiert. Wenn aber die politischen Führer und Machthaber, König und Fürsten, Richter und Beamte nicht ihre Schuldigkeit tun, so müssen es zu allererst die Regierten büßen. Und da jene in der Tat ihre Schuldigkeit nur sehr mangelhaft taten, so waren die Leiden der Unter-

tanen groß. Die prophetischen Anklagen gegen die feile Justiz, die, von Klassengenossen der reichen Ausbeuter gehandhabt, nur geringen oder überhaupt keinen Schutz für die Unterdrückten bot, brechen nicht ab. Das orientalische Erbübel, die Bestechlichkeit, bedrohte und schändete das Recht unaufhörlich.

Ob diese Zustände im alten Israel schlimmer waren als in anderen Ländern jener Zeit und jener Gegenden? Nichts spricht dafür. Wenn mancher Prophet die Neigung hat, die Verderbtheit des eigenen Staates in besonders düsteren Farben zu malen, so offenbart sich in solcher Übertreibung viel mehr die Feinfühligkeit des wahrhaften Patrioten, der zugleich der Verkünder des gerechten Gottes ist. Er liebt sein Volk so sehr, daß er es nicht ertragen kann, wenn es nicht besser und gerechter als andere ist, da ja der wahre Gott es mit der Offenbarung seines Willens beglückt hat.

Es mochte in jenen Tagen sehr viel bedeuten, wenn nur leidliche Rechtssicherheit herrschte; als hehres Ideal leuchtete in der Ferne das Bild eines gesellschaftlichen Zustandes, aus dem wenigstens die schlimmste Ungerechtigkeit verbannt war, in dem ein strenges Regiment die Armen und Hilflösen schützte.

Aber darin erschöpft sich die geforderte Gerechtigkeit nicht. Sie wird erst vollständig, wenn sie sich nicht damit begnügt, die Herrschaft der formalen Gesetzlichkeit aufrecht zu erhalten; sondern als fürsorgliche Nächstenliebe sich positiv für Wohl und Gedeihen des Mitmenschen einsetzt. So erweitert sie sich zum Begriffe der sozialen Gerechtigkeit. Jetzt erst ist das Gewissen gänzlich wach geworden; reißt aus dem engen Gefühl des Alleinseins heraus und zeigt, daß alle unsere Wege immer zum anderen Menschen führen sollen. Von diesem Geiste der positiven Gerechtigkeit, die nichts anderes als praktische Nächstenliebe bedeutet, ist das Deuteronomium erfüllt. Es fordert sie als das Gebot strenger Pflicht und stellt darum detailierte Gesetze zur Linderung der sozialen Not auf. Staat und Gesellschaft werden aufgerufen, für eine Ordnung

der Dinge zu sorgen, unter welcher das Menschenrecht jedes Einzelnen gesichert, sein Anspruch auf eine würdige Existenz anerkannt ist. Bei den älteren Propheten begegnen wir oft der Klage über die traurigen Folgen der Latifundienwirtschaft; hier wird als bestes Gegenmittel ein Agrargesetz gegeben, das — strikt befolgt — mittelmäßigen bäuerlichen Besitz und Wohlstand verbürgt. Der Knecht, der Tagelöhner, der arme Schuldner, Witwe und Waise, sie alle werden nicht bloß dem Wohlwollen und dem Mitleid derer, die glücklicher sind, empfohlen, sondern durch spezielle Anordnungen vor Ausbeutung geschützt und positiv gefördert. Die Reden der Propheten verkünden, daß es nur einen Gott gibt. Und so nimmt sich das ihren Geist atmende Gesetz der Fremden an, die nicht Genossen des Volkes sind, aber unter ihm weilen. Sie genießen den Segen von Sabbat und Festen wie die Eingeborenen, den Anteil am Zehnten, an der Nachlese und den auf dem Felde vergessenen Garben. Daß man dem Nochi, dem Landfremden, im Gegensatz zum Israeliten Zins abverlangt (Dt. 23, 20), darf nicht wundernehmen. Offenbar ist hier der im Lande umherziehende phönizische Kaufmann gemeint. Die Bestimmungen für den internationalen Geschäftsverkehr aber mußten selbstverständlich auf Gegenseitigkeit beruhen.

Diese Andeutungen müssen uns genügen. Sie zeigen, wie das Ideal der Propheten eine sittliche Ordnung der Dinge darstellt, ein vollkommenes Gemeinwesen, das die Forderungen der Gerechtigkeit und der Menschenliebe verwirklicht. Denn das bleibt für ihre Frömmigkeit charakteristisch, daß sie sich mit einzigartiger Sicherheit in der sittlichen Handlung offenbart. Die Gemeinschaft, die menschliche Gemeinschaft ist das Ziel. Das deuteronomische Gesetz macht den Versuch, diesen Geist innerhalb der Grenzen des nationalen Staatswesens zum tätigen Leben zu erwecken. Und in den Verkündigungen vom messianischen Reiche erschauen sie seherisch als gottgewollte und gottgewirkte Zukunft den Friedensbund des Menschengeschlechtes, in dem die Gerechtig-

keit und die Liebe als die schaffenden Prinzipien der Weltgeschichte sich enthüllen. Es liegt ein tiefer Sinn in dem Worte des Secharja: „An jenem Tage wird der Ewige einzig und sein Name einzig sein.“ Wenn die Welt der Menschen in der gemeinsamen sittlichen Arbeit sich ihrer Einheit bewußt geworden, dann erst wird die Einzigkeit Gottes offenbar. Ja, von dem Gott der Propheten darf man noch mehr sagen: wie die Menschen ohne ihn nichts sind, so hat er seine eigentliche Bedeutung in dem, was er für sie ist. Er ist Gott, indem er ihnen zeigt, wie sie Menschen sein sollen.



un
sti
ve
zu
ko
Die

fas
ein
Wi
wü
als
Ar
Sit

Literatur.

Die Literatur über die Religion der Propheten ist unübersehbar groß, so daß es gewagt erscheint, bestimmte Werke herauszugreifen. Wer sich in diese Dinge vertiefen will, darf es sich nicht ersparen, die Bibel selber zu lesen. Bei dieser Lektüre werden ihm die Spezialkommentare von Marti und von Nowack die besten Dienste leisten.

Es sei nur erwähnt, daß die von uns vertretene Auffassung in wesentlichen Punkten von Hermann Cohen beeinflusst ist, der namentlich in seiner „Ethik des reinen Willens“ die Grundgedanken der prophetischen Ethik würdigt. Diesen Anregungen geht auf breiterer Basis, als es diese „Volksschrift“ zu tun vermag, unsere Arbeit über „Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit“ (Berlin, Mayer und Müller 1909) nach.

Druckindustrie A.-G., Pilsen.





J. KAUFFMANN, Verlag, Frankfurt a. M.

Soeben erschienen:

Moses ben Maimon

(Maimonides)

Sein Leben und seine Werke von Dr. J. Münz.

Brochiert M. 4.—, in elegantem Leinwandband gebunden M. 5.—.

An einer zusammenfassenden Darstellung, die Maimonides' Wirksamkeit nach den verschiedensten Seiten beleuchtet, hat es uns bisher gefehlt. Eine solche bietet uns das vorliegende Buch. Populär geschrieben, dabei aber wissenschaftlich durchaus auf der Höhe, macht es uns mit dem äußeren Lebensgange des Maimonides bekannt, führt uns in seine religionsgesetzlichen und religionsphilosophischen Werke ein und zeigt uns auch seine Bedeutung als Arzt und medizinischer Schriftsteller. Jeder, der mit dem Leben und den Werken des Maimonides sich vertraut machen will, sei auf dieses Werk verwiesen. . . .

(Israel. Gemeindeblatt, Köln, 26. April 1912.)

J. KAUFFMANN, Verlag, Frankfurt a. M.

In meinem Verlage erschien:

Die Ethik des Judentums.

Dargestellt von Prof. Dr. M. Lazarus.

== Zweiter Band. ==

28 Bogen Groß-Oktav.

Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. J. Winter und Prof. D. Dr. Aug. Wünsche,

Brochiert M. 4.—, in Leinen gebund. M. 5.—, eleg. Halbfranzb. M. 6.—.

Außerdem wurden noch 300 Exemplare als Luxusausgabe auf schwerem Papier gedruckt und einzeln nummeriert. Die Vorzugsausgabe kostet brochiert M. 6.—, in handgebundenem Halbfranzband M. 10.—.

„... Ein Werk liegt vor uns, das an Originalität und Fülle des verarbeiteten Stoffes aus dem ganzen reichen Schrifttume des Judentums in der jüdischen Literatur seinesgleichen sucht. . . . Lehrer und Rabbiner, Kulturhistoriker wie vergleichende Religionsforscher, überhaupt ein jeder Jude, der sich über den sittlichen Gehalt des Judentums unterrichten will, seien nachdrücklich auf dieses bedeutsame unter den wissenschaftlichen Leistungen der letzten Jahre, soweit wenigstens die jüdische Literatur in Betracht kommt, die erste Stelle einnehmende Buch hingewiesen, das für die ethische Erkenntnis des Judentums von bleibendem Werte ist.“

(Israel. Gemeindeblatt, Köln, 25. August 1911.)

..... Zu beziehen

direkt vom Verlag oder durch alle Buchhandlungen.

